CLAUDE TRESMONTANT

INTRODUCCION AL PENSAMIENTO DE TEILHARD DE CHARDIN

33



IVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO
RECCION GENERAL DE PUBLICACIONES

EDICIONES FILOSOFIA Y LETRAS

Opúsculos preparados por los maestros de la Facultad de Filosofía y Letras y editados bajo los auspicios del Consejo Técnico de Humanidades de la Universidad Nacional Autónoma de México.

1. *Schiller desde México*: Prólogo, biografía y recopilación de la Dra. Marianne O. de Bopp.
2. Agostino Gemelli: *El psicólogo ante los problemas de la psiquiatría.* Traducción y nota del Dr. Oswaldo Robles.
3. Gabriel Marcel: *Posición y aproximaciones concretas al misterio ontológico.* Prólogo y traducción de Luis Villoro.
4. Carlos Guillermo Koppe: *Cartas a la patria.* (*Dos cartas alemanas sobre el México de 1830.*) Traducción del alemán, estudio preliminar y notas de Juan A. Ortega y Medina.
5. Pablo Natorp: *Kant y la Escuela de Marburgo.* Prólogo y traducción de Miguel Bueno.
6. Leopoldo Zea: *Esquema para una historia de las ideas en Iberoamérica.*
7. Federico Schiller: *Filosofía de la historia.* Prólogo, traducción y notas de Juan A. Ortega y Medina.
8. José Gaos: *La filosofía en la Universidad.*
9. Francisco Monterde: *Salvador Díaz Mirón. Documentos. Estética.*
10. José Torres: *El estado mental de los tuberculosos y Cinco ensayos sobre Federico Nietzsche.* Prólogo, biografía y bibliografía por Juan Hernández Luna.
11. Henri Lefebvre: *Lógica formal y lógica dialéctica.* Nota preliminar y traducción de Eli de Gortari.
12. Patrick Romanell: *El neo-naturalismo norteamericano.* Prefacio de José Vasconcelos.
13. Juan Hernández Luna: *Samuel Ramos. Su filosofar sobre lo mexicano.*

14. Thomas Verner Moore. *La naturaleza y el tratamiento de las perturbaciones homosexuales.* Traducción y nota preliminar del Dr. Oswaldo Robles.

15. Margarita Quijano Terán. *La Celestina y Otelo.*

16. Romano Guardini. *La esencia de la concepción católica del mundo.* Prólogo y traducción de Antonio Gómez Robledo.

17. Agustín Millares Carlo. *Don Juan José de Eguiara y Eguren y su Bibliotheca Mexicana.*

18. Othon E. de Brackel-Welda. *Epístolas a Manuel Gutiérrez Nájera.* Prólogo y recopilación de la Dra. Marianne O. de Bopp.

19. Gibrán Jalil Gibrán. *Rosa El-Hani (novela) y Pensamientos filosóficos y fantásticos. Breve antología literaria árabe.* Traducidas directamente por Mariano Fernández Berbiela.

20. Luciano de la Paz. *El fundamento psicológico de la familia.*

21. Pedro de Alba. *Ramón López Velarde. Ensayos.*

22. Francisco Larroyo. *Vida y profesión del pedagogo.*

23. Miguel Bueno. *Natorp y la idea estética.*

24. José Gaos. *La filosofía en la Universidad. Ejemplos y complementos.*

25. Juvencio López Vásquez. *Didáctica de las lenguas vivas.*

26. Paula Gómez Alonso. *La ética en el siglo* XX.

27. Manuel Pedro González. *Notas en torno al modernismo.*

28. Francisco Monterde. *La literatura mexicana en la obra de Menéndez y Pelayo.*

29. Federico Schlegel. *Fragmentos.* Invitación al romanticismo alemán, semblanza biográfica y traducción de Emilio Uranga.

30. Sergio Fernández. *Cinco escritores hispanoamericanos.*

31. Miguel León-Portilla. *Siete ensayos sobre cultura náhuatl.*

32. Wilhelm Windelband. *La filosofía de la historia.* Prólogo y traducción de Francisco Larroyo.

33. Claude Tresmontant. *Introducción al pensamiento de Teilhard de Chardin.* Prólogo y versión de José M. Gallegos Rocafull.

CLAUDE TRESMONTANT

INTRODUCCION AL PENSAMIENTO DE TEILHARD DE CHARDIN

Prólogo y versión
de
José M. Gallegos Rocafull

México, 1958

Ciudad Universitaria
México 20, D. F.
Primera edición: 1958

UNIVERSIDAD NACIONAL
AUTONOMA DE MEXICO
DIRECCION GENERAL
DE PUBLICACIONES

•

Printed and made in Mexico
Impreso y hecho en México
por la
Imprenta Universitaria
Bolivia 17 México, D. F.

INTRODUCCION

Cuando Teilhard de Chardin murió repentinamente, aún no hace tres años, ya su obra, aunque muy fragmentariamente conocida, suscitaba por todas partes vivos y contradictorios comentarios. Nadie discutía su autoridad científica, singularmente en paleontología, que fue su especialidad. En ese campo, su renombre fue mundial, sobre todo después de haber dirigido de 1929 a 1937 las célebres excavaciones de Chou Kutien, cerca de Pekín, en el curso de las cuales se encontró el famoso Sinanthropus.

Pero este hombre de ciencia ni pudo, ni quiso limitarse a registrar pasivamente los "hechos". A través de ellos se le fue revelando una realidad más honda, a la que trató de llegar en un afán de unidad y de coherencia —sentido de la plenitud, *lo llamaba él— que fue una de las notas más salientes de su carácter. Se puso, pues, a inter-*

pretar los hechos, a buscarles un sentido, movilizando para encontrarlo las intuiciones y certezas que había ido acumulando en cincuenta años de ininterrumpidos trabajos científicos. El resultado fue una visión del cosmos, de la vida y del hombre, que él nunca pretendió que fuera metafísica, aunque tuvo que admitir que era ultrafísica. Como Poincaré, Einstein, Jeans y tantos otros, insensiblemente pasó de la ciencia a la filosofía.

Son estos ensayos de cosmología los que más vivamente se discuten. De una parte, hay en ellos una singular fusión de cualidades, al parecer opuestas —empirismo científico y vuelo metafísico, racionalismo y fe, exaltación lírica y seca argumentación, audacia y respeto—, que explica de sobra la pasión con que se le exalta o se le combate. De otra, la originalidad y la profundidad de su doctrina, nacida, es cierto, de la observación y del análisis de los hechos, pero llevada con implacable rigor lógico hasta su última consecuencia filosófica, teológica y hasta mística, forzosamente tenía que ser objeto de apasionados debates en todos esos frentes, a los que arrastró a Teilhard, con muy distinta preparación, su legítimo deseo de ser siempre uno y el mismo.

Su idea capital es que la evolución, como en Bergson y en Le Roy, es la dimensión temporal

de lo real. El universo es historia. Cosmogénesis, biogénesis y antropogénesis son capítulos de una misma historia. En ella, junto a los dos infinitos tradicionales, el de lo inmenso y el de lo ínfimo, actúa con mayor eficacia el infinito de la complejidad. Por ésta la materia se capacita para recibir la vida, y la vida para recibir el pensamiento en una evolución dirigida, irreversible y constante. Porque la evolución no se ha detenido en el hombre. Con él empieza la autoevolución, en la que se crea por complejidad social la noósfera y se llega a lo ultrahumano en el punto omega, polo de la evolución entera, que atrae hacia sí a todo el universo con una fuerza de levitación, inversa a la de la gravedad.

El desarrollo y la demostración de estas tesis fundamentales hay que estudiarlos directamente en las obras de Teilhard de Chardin. En ellas, además, se trasparenta sin velo alguno la rica y compleja personalidad de este hombre, que quiso ser siempre "hijo del cielo" y a la vez "hijo de la tierra". Jamás creyó que para ser cristiano —y él lo era medularmente— tuviera que renunciar a ser humano en el sentido amplio y profundo de la palabra. Humano ásperamente, profundamente. Y al mismo tiempo, cristiano ejemplar, que ha resuelto en su alma el crucial problema de su equilibrio vital, recogiendo e in-

fundiendo toda la savia del mundo en su esfuerzo ascendente hacia la divina Trinidad. Quizá no siempre sean felices los términos teológicos en que expresa su manera de creer, pero estos mismos titubeos hacen más patentes la hondura y la luminosidad de su acendrada fe. Aun en los casos en que no convence, es sugestivo y genial.

Sus escritos estrictamente científicos —unos doscientos— no son fácilmente asequibles, pues aparecieron esporádicamente en diversas revistas técnicas o en copias mimeográficas semiclandestinas. Pero el mismo año de su muerte, en 1955, empezó la publicación de sus obras completas, auspiciada por un comité, integrado por lo más selecto de la intelectualidad francesa, inglesa y norteamericana. Ya han aparecido cuatro volúmenes, titulados Le phénomène humain, L'apparition de l'homme, La vision du passé *y* Le milieu divin. *Se anuncia la próxima aparición del quinto, que se llamará* L'avenir de l'homme.

Hasta ahora no ha sido posible obtener de los editores permiso para hacer en México la versión española de estas obras. Pero este libro de Claude Tresmontant, el mejor a mi juicio de los varios publicados sobre la doctrina de Teilhard de Chardin, hace de ella a la vez una exposición y una crítica, que podrá dar a los alumnos de la Facultad, mientras no dispongan de los mismos tex-

tos, una idea clara, fiel y equilibrada de un pensamiento, al que si se le han hecho reparos tan graves como los del padre Bosio en Civiltá cattolica, *a otros les ha parecido que "por su profundidad, por su poder de síntesis y por su fecundidad para el desarrollo ulterior de la cultura, el tiempo comprobará que es una de las creaciones más originales y maravillosas de nuestra época".*

Para la traducción he tenido la valiosa colaboración del doctor Sergio Fernández Degollado, sobre el que pesó el mayor trabajo.

José M. Gallegos Rocafull.

I

LA VISION DEL MUNDO

EL PUNTO DE VISTA Y EL METODO

El punto de vista de Teilhard de Chardin es el científico, el fenomenológico.

Desde 1916, encontrábamos ya, en un ensayo, por otra parte metafísico y místico, la formulación de este punto de vista con el enunciado de un tema, que se iría precisando en su obra posterior: "La ley de recurrencia, según la cual el mundo está construído. El análisis de la materia conduce a considerarla como una agregación innumerable de centros que se ligan y se dominan, de modo que estructuren, por sus combinaciones, centros de orden superior más y más complicados." (*La vie cosmique*, 1916.)

Pero en 1923 es cuando, por primera vez, aparece un ensayo estrictamente científico, construído conforme a su método: "Las páginas que siguen no intentan presentar directamente ninguna filosofía; pretenden, al contrario, extraer su

fuerza del cuidado que se ha tenido de evitar todo recurso a la metafísica. Lo que se proponen es expresar una visión, tan objetiva y espontánea como sea posible, de la humanidad considerada (en su conjunto y en sus conexiones con el universo), como un *fenómeno.*" (*L' hominisation, introduction à une étude scientifique du phénomène humain,* 1923.) Podrá el lector encontrar en la obra de Eduardo Le Roy, *Les origines humaines et l'evolution de l'intelligence,* copiosos extractos de este ensayo inédito.

En muchos de sus escritos posteriores, Teilhard formulará los mismos principios metodológicos.

En 1937, en su *Esquisse d'un universe personnel,* asevera: "Ni explícita, ni implícitamente, se ha introducido en nuestras exposiciones la noción de lo 'mejor absoluto', o la de causalidad, o de finalidad. Una ley experimental, una regla o norma de sucesión en la duración: he ahí lo que presentamos a la sabiduría positiva de nuestro siglo."

En 1942, en un importante ensayo intitulado *El lugar del hombre en el universo, reflexiones acerca de la complejidad,* advierte: "Bien entendido queda, desde luego, que en lo que sigue, me confino yo, como es pertinente, en el terreno de los hechos, es decir, en el dominio de lo tangible

y de lo fotografiable. Discutiendo, como científico, las perspectivas científicas, debo atenerme, y en realidad me atendré estrictamente, al examen de la disposición u orden de las apariencias, esto es, a los *fenómenos.* Me ocuparé con ahinco de las vinculaciones y sucesión que manifiestan estos fenómenos y no, en verdad, de su causalidad profunda. Tal vez, me aventuraría hasta una *ultrafísica.* Pero no busquéis aquí ninguna metafísica."

En 1944, en la *Centrología* escribe: "Nada de síntesis *a priori* geométricas, a partir de una definición del ser, sino *ley de recurrencia* experimental, verificable en el campo fenoménico y convenientemente extrapolable a la totalidad del espacio y el tiempo. Nada de una metafísica abstracta, sino una ultrafísica realista de la unión."

En una importante conferencia sustentada en 1945 (*Vie el planètes,* "Études", mayo de 1946), se consigna aún la misma definición de su punto de vista y de su método: "Es preciso subrayar que, en el desarrollo de esta conferencia que se propone no abandonar el campo científico de la observación, se consideran solamente la sucesión y la interdependencia de fenómenos; por tanto, *ley experimental de recurrencia,* y no análisis ontológico de causas."

A este respecto, la advertencia preliminar de *Le phénomène humain,* que data de 1947, es ca-

pital: "El libro que presento aquí postula, para ser correctamente comprendido, que se lea no como una obra metafísica, y menos aún como una especie de ensayo teológico, sino única y exclusivamente como una memoria científica. La elección misma del título lo indica. Nada más que el fenómeno. Pero, también, todo el fenómeno. Ante todo, nada más que el fenómeno. Que no se busque, por consiguiente, en estas páginas una *explicación,* sino solamente una *introducción a una explicación* del mundo. Establecer en torno del hombre, escogido por centro, un orden coherente entre consecuentes y antecedentes; descubrir entre los elementos de universo, no un sistema de relaciones ontológicas, sino una ley experimental de recurrencia que exprese su aparición sucesiva en el desfile del tiempo: he ahí, dicho simplemente, lo que he tratado de hacer. Más allá de esta primera reflexión *científica,* entiéndase bien, el terreno queda abierto, esencial y fascinante, a las reflexiones más hondas del filósofo y del teólogo. En este dominio del ser profundo, en todo momento he evitado cuidadosa y deliberadamente aventurarme. Cuando más, confío haber reconocido con precisión, en el plano de la experiencia, el movimiento de conjunto hacia la unidad, y marcado en los lugares oportunos las rupturas que el pensamiento filosófico y reli-

gioso podría exigir, con derecho y por razones de orden superior, en sus avances ulteriores. Mas es fuerza también considerar todo el fenómeno. Y he ahí que, sin contradicción, por más que lo pareciere) con lo que acabo de asentar, se corre el riesgo de dar a las opiniones que sugiero la *apariencia* de una filosofía..."

Más adelante, Teilhard vuelve a delimitar su punto de vista: "Un esfuerzo por *ver* y *hacer ver* lo que llega a ser y exige el hombre, si se le coloca, todo entero y hasta el fin, en el cuadro de las apariencias. Mi sola finalidad, lo repito, y mi verdadera fuerza, en el transcurso de estas páginas, es simplemente esforzarme por *ver*, es decir, desarrollar una perspectiva *homogénea* y coherente de nuestra experiencia general y extensiva del hombre. Un conjunto que se despliega. Que no se busque, pues, aquí, una explicación última de las cosas — una metafísica."

En 1948 en el texto titulado *Résumé de la pensée du Père*, Teilhard define su obra como si fuese una "fenomenología": "Esencialmente el pensamiento del padre Teilhard de Chardin se expresa en una especie de fenomenología, y no en el plan de la metafísica. Piensa el padre Teilhard que una cierta ley de recurrencia se impone a nuestra observación, cimentando y dominando

toda la experiencia, esto es, la ley de complejidad-conciencia."

Por último, en el curso impartido en la Sorbona, *Le groupe zoologique humain, structure et directions évolutives,* Teilhard reafirma la naturaleza puramente científica de su esfuerzo: "Como su título mismo lo indica, no pretenden las páginas siguientes dar una definición exhaustiva del hombre, sino que buscan sencillamente fijar sus apariencias *fenoménicas,* en la medida en la que (de conformidad con nuestra observación infralunar) *lo humano* puede ser mirado legítimamente por la ciencia como prolongación y coronamiento *de lo viviente,* al menos en forma provisional. El fin de la obra presente, suficientemente circunscrito, consiste en intentar definir experimentalmente esto misterioso *humano,* delimitando estructural e históricamente su posición actual, en relación a las otras formas que ha tomado en torno nuestro el material cósmico en el trascurso del tiempo."

Hemos creído deber citar, en gracia de la documentación, estos textos escalonados de períodos diferentes de la obra de Teilhard, para atestiguar debidamente cómo Teilhard tenía conciencia de llevar a cabo un esfuerzo rigurosa y estrictamente científico. Es verdad que la visión del mundo develado en estos trazos tiene una proyección y

un valor filosóficos; pero, esta visión del mundo compromete al filósofo tan sólo en cuanto que está construída por medios y según métodos rigurosamente ajenos a todo presupuesto extracientífico.

En este campo de investigación, científico y fenomenológico, es en el que el propio Teilhard descuella. Teilhard de sobra sabía que era él, ante todo, un *físico*, en el sentido lato del término: "No soy yo ni un filósofo, ni un teólogo, sino un estudioso del *fenómeno*, un físico en el antiguo sentido griego." [1]

Monseñor Bruno de Solages, en un artículo notable, delineó justamente cuál era el punto de vista específico de Teilhard, y denunció los contrasentidos en que frecuentemente se incurre a este propósito: "Una mentalidad, formada principalmente por las disciplinas escolásticas, vigentes en los seminarios, fácilmente se despista al primer contacto con la lectura de Teilhard. Se pregunta si trata de hacer ciencia, filosofía o teología y, según las respuestas, le reprocha que no explique tal o cual cuestión teológica, o, al contrario, que revuelva y mezcle todas las perspectivas, a no ser que, sugestionado por el magnífico ropaje en que se envuelve este pensamiento, no vea allí sino una especie de poema. Todos estos

1 "Nouvelles litteraires", 11 enero 1951.

errores de interpretación tienen una fuente común: el lector no se ubica, para leer estas páginas, en el punto de vista en el que se ha situado el autor para escribirlas; pues, aunque a algunos no se lo parezca, el autor es plenamente consciente de su finalidad, de su método, del plan en el que se mueve, del ángulo desde el que aborda lo real. Que a nadie engañe la brillantez de la forma; estamos en presencia de una dialéctica de extremado rigor. ¿Cuál es, pues, este punto de vista? ... En la medida en que se puede encerrar una ideología tan moderna en los pentagramas antiguos, es menester aseverar que el punto de vista de Teilhard equivale a lo que Aristóteles llamaba la física, y los escolásticos cosmología. Se trata —mirando el conjunto de lo real desde el punto de vista objetivo, que es el de la ciencia— de presentar su exposición sistemática, y de desprender de ella sus leyes y postulados esenciales, incluso la existencia de Dios. ¿Acaso Aristóteles mismo no introdujo, desde el libro VIII de su *Física*, la demostración de la existencia del *primer motor inmóvil*?" [2]

En un libro reciente, Francisco Meyer analiza los problemas epistemológicos que plantea

2 Monseñor Bruno de Solages, *La Pensée chrétienne face à l'évolution,* "Bulletin de littérature ecclesiastique", Toulonse, 1947.

una "fenomenología de la evolución", en el estadio macroscópico. Y muestra, bien a las claras, las resistencias inevitables que tal fenomenología encuentra en los especialistas que laboran en el nivel del microfenómeno. Meyer defiende la legitimidad de una lectura fenomenológica en el plano del macrofenómeno, lectura que permite descubrir leyes evolutivas indiscernibles en el nivel microscópico. El objeto propio de la obra de Teilhard es precisamente esta fenomenología. Meyer no cita a Teilhard, pero su trabajo confirma la obra de Teilhard desde el punto de vista metodológico y epistemológico. [3]

---

3 *Problématique de l'évolution,* 1954. Informe del padre Theilhard en "Études", mayo 1955.

EL SENTIDO DE LA EVOLUCION

La evolución biológica, descubierta en el siglo pasado, enseñó a la filosofía lo que significa el tiempo. La evolución en su sentido pleno, es decir, extendida al conjunto de lo real, significa que lo real no apareció de una sola vez, instantáneamente, sino que, al contrario, está progresivamente apareciendo desde hace muchos millones de años. El concepto de evolución significa que nos encontramos, no en medio de un cosmos terminado, sino más bien metidos en un proceso de *cosmogénesis.*

Teilhard entendió muy pronto esta significación cósmica de la evolución, extendida legítimamente a la totalidad del fenómeno temporo-espacial. "En el transcurso de mis estudios de teología en Hastings —escribe—, fue cuando poco a poco —más bien como una *presencia* que como una noción abstracta— creció en mi hasta apoderarse

de todo mi cielo interior, la conciencia de la deriva profunda, ontológica y total del universo que me rodea." [1]

Este darse cuenta de lo que es el tiempo, es decir, de la naturaleza evolutiva de lo real —no se cansa Teilhard de repetirlo en toda su obra— es ciertamente la revolución fundamental que ha afectado nuestra visión del mundo desde hace un siglo. En física, en metafísica y en mística las consecuencias de esta trasformación capital de nuestra representación han de ser inmensas. Al comprender que la tierra no ocupa el centro espacial del mundo, el hombre moderno, después de Galileo, descubre que el universo no es una cosa o un conjunto de cosas ya hechas, inmóviles en su mismo lugar, o movidas solamente por un movimiento cíclico, sino que el universo está en génesis. "Uno de los fenómenos intelectuales más curiosos, que se han producido en el último medio siglo en el campo del pensamiento científico, es ciertamente la invasión gradual, e irresistible, de la físicoquímica por la historia. Los primeros elementos de la materia cambian su condición de casi absolutos matemáticos por la de realidad contingente y concreta; la física y la química, estas partes del cálculo, forman poco a poco los capítulos preliminares de una historia natural del

1 *Le coeur de la matière,* 1950.

mundo. ¡Qué trastorno en nuestra representación del universo!" [2]

La evolución no se identifica sin más ni más con el "trasformismo". No es una "teoría" científica. Significa que el universo es un fenómeno temporal, es decir, que el universo está naciendo a nuestro rededor y está siendo creado. El concepto científico de la evolución es el reverso experimental del concepto metafísico de creación: a partir de lo real, en el nivel científico, comprobamos que el universo no es una cosa "colocada allí", sino una serie de cosas que están siendo creadas, unas de otras.

¡Cómo se ha podido oponer la noción metafísica de creación a la idea científica de evolución! Sólo ha sido posible por una doble confusión: suponiendo gratuitamente que la creación debe ser una operación instantánea, o bien introduciendo subrepticiamente, en el concepto científico de evolución, una tesis metafísica que no implica de suyo, a saber, la autonomía ontológica de esta génesis. En el nivel de los fenómenos, que es el de la ciencia, todo lo que el concepto de evolución nos indica es, ni más ni menos, la temporalidad de la creación que se está efectuando

---

2 *Le groupe zoologique humain,* curso profesado en la Sorbona, 1949.

ante nuestros ojos. Esto es exactamente lo que ha pensado Teilhard: "La evolución —escribía— no es 'creadora', como la ciencia lo pudo suponer en un momento dado; antes bien, es la expresión para nuestra experiencia, en el tiempo y en el espacio, de la creación." [3]

La evolución es "la expresión de la ley estructural (a la vez de 'ser' y de 'conocimiento'), en virtud de la cual *nada, absolutamente nada*... puede entrar en nuestra vida y visión, sino por *vía de nacimiento*, sinónima en otros términos de la 'pan-interunión' temporo-espacial del fenómeno". [4]

Solamente hasta el siglo XIX, bajo la influencia de la biología, se descubrió la "coherencia irreversible" de todo lo que existe. "La molécula más pequeña de carbón, función, en naturaleza y posición, del proceso sideral total; y el protozoario más diminuto, tan estructuralmente mezclado a la trama de la vida que no se podría destruir hipotéticamente su existencia, sin que en el mismo instante se deshiciera la urdimbre de la biósfera. *La distribución, la sucesión, y la solidaridad de los seres, nace de su concrescencia en una génesis común.* El tiempo y el espacio se unen orgánica-

3 *La place de l'homme dans l'univers*, 1942.
4 *Reflexions sur l'ultra-humain*, 1952.

mente para tejer el conjunto de la trama del universo." [5]

La evolución en su sentido pleno no es, pues, una "hipótesis". Todavía se discutirán sin duda las *modalidades* de la evolución biológica. Pero desde ahora la noción de evolución escapa a la discusión, porque representa una *dimensión*, la dimensión temporal, de lo real. No es un *sistema*, es "una condición general a la que deben someterse y satisfacer desde ahora, para ser inteligibles y verdaderas, todas las teorías, todas las hipótesis y todos los sistemas". [6]

Sobre el hecho general de que nos encontramos en un universo inacabado y en génesis, es decir, sobre el hecho de que existe una evolución, todos los sabios están de acuerdo en la actualidad. Pero el problema de saber si la evolución de este universo está orientada, dirigida, si tiene un *sentido*, es otra cosa. [7]

Mas aún, para muchos sabios, esta cuestión del *sentido* parece propia de la metafísica y no tener nada que ver con la ciencia. Francisco Meyer, en la obra citada, analiza los supuestos que están en la base de esta idea. De hecho —la psico-

5 *Le phénomène humain*, 1955, p. 241.

6 *Ibid.*, p. 242.

7 *Esquisse d'un univers personnel*, 1937. *Le phénomène humain*, p. 153.

logía moderna lo ha demostrado— una fenomenología científica integral implica esta investigación del *sentido*. La lectura científica del fenómeno *es*, de por sí, una investigación del sentido. La originalidad de Teilhard consistió en traer al dominio de la cosmogénesis, de la biogénesis y de la antropogénesis esta exigencia legítima de una elucidación del sentido.

"De por sí y en sí, escribe Teilhard, una cosmogénesis puede tener toda clase de figuras. Por ejemplo, podía ser imaginada *a priori*, ya como una agitación desordenada en vía de disipación ('pseudocosmogénesis'), o bien al contrario ('eucosmogénesis') como proceso *dirigido*: éste, a su vez, puede o bien (a la manera de un rayo en un medio amorfo) propagarse igualmente en todas direcciones, o bien (como la luz en un medio anisótropo) encontrarse polarizada y seguir ciertos ejes específicos.

"En la realidad experimental de las cosas, ¿con cuál de estos diversos tipos de evolución nos encontramos? Sobre este problema tan importante (que inevitablemente ha de tener pronto una solución), no parece, sin embargo, que la ciencia haya tomado todavía, explícitamente, una posición definitiva. Aunque implícitamente no me parece dudoso que con toda su fuerza se orienta

hacia el reconocimiento y admisión de una cosmogénesis dirigida: estando ésta definida ulteriormente por un eje principal de *complejidad-conciencia* (o de *corpusculización*)." [8]

Toda la obra científica de Teilhard puede caracterizarse como un esfuerzo por leer en la misma realidad y sin echar mano de ningún supuesto metafísico, el *sentido* de la evolución, para explanar su intencionalidad inmanente, en el orden mismo del fenómeno, sólo por el método científico, generalizando de esta manera, en el campo del fenómeno temporo-espacial total, un trabajo reconocido como legítimo en otras regiones del saber, en psicología, por ejemplo, como lo dijimos.

"Nos encontramos frente a un problema de la naturaleza: descubrir, si en realidad existe, el sentido de la evolución. Se trata de resolverlo sin abandonar el terreno de los hechos científicos. Esto es lo que trataré de hacer aquí." [9]

Esta audaz extensión de la búsqueda del sentido al conjunto del fenómeno es necesaria para que la ciencia llegue a su término normal. Es exigida además para que la acción humana encuentre su justificación plena, como lo veremos des-

---

8 *Reflexions sur l'ultra-humain*, 1951.
9 *Esquisse d'un univers personnel*, 1937.

pués. "La ciencia en sus ascensiones, y hasta, como lo demostraré, la humanidad en su marcha, están estancadas, porque los espíritus vacilan en reconocer que hay una *orientación* precisa y un *eje* específico de evolución." [10]

---

10 *Le phénomène humain*, p. 154.

EL PARAMETRO DE COMPLEJIDAD CRECIENTE

Para discernir en el orden del fenómeno y sin abandonar el plan científico, el *sentido* de la evolución, Teilhard se aplica a deducir una *ley de recurrencia* que define y mide el desarrollo del "material cósmico" en el curso del tiempo. A esta ley de recurrencia, Teilhard la llama "ley de *complejidad-conciencia*". En el trascurso del tiempo, la materia se ha orientado hacia estados más y más complejos, y más y más improbables, y la aparición de la conciencia se encuentra experimentalmente ligada a este aumento de la complejidad del *Weltstoff*. [1]

---

1 Recordemos que Teilhard se sitúa en el plano del análisis fenomenológico y deja expresamente la puerta abierta a un análisis de otro orden, metafísico. La ley de recurrencia, según la cual la conciencia reflexiva *aparece* cuando se ha alcanzado cierto *umbral* de complejidad, no excluye, pues, que la aparición de la con-

"Existe, y se propaga a contracorriente a través de la entropía, una deriva cósmica de la materia hacia estados de estructuración más y más centrocomplicados (esto en dirección de un 'tercero infinito', *infinito de complejidad,* tan real como lo ínfimo y lo inmenso). Y la conciencia se presenta experimentalmente como el *efecto específico* de esta complejidad llevada hasta los valores extremos.

"Si se aplica a la historia del mundo esta ley de recurrencia, llamada de 'complejidad-conciencia', se ve aparecer una serie creciente de puntos críticos y de desarrollos especiales." [2]

¿Qué es la complejidad? Teilhard ha definido varias veces muy precisamente lo que se entiende por "complejidad creciente". Estas definiciones se encuentran en textos posteriores al *Phénomène humaine.*

Por complejidad de un conjunto, Teilhard no entiende solamente el número y la variedad de los elementos que forman este conjunto. [3] Tampoco la *simple agregación,* es decir, el conglomerado de elementos no estructurados, por ejemplo

---

ciencia requiera una intervención creadora especial de Dios. Al contrario, la ley de recurrencia muestra cómo se realiza la acción creadora.

2 *Un summaire de ma Weltanschaung,* 1954.

3 *La place de l'homme dans l'univers, reflexions sur la complexité,* 1942.

un montón de arena.[4] Reunidos en orden, los 360 tipos de núcleos atómicos reconocidos, hoy día, por la física, desde el hidrógeno hasta el uranio, constituyen una heterogeneidad, y no una complejidad.[5] En este sentido, un planeta es heterogéneo y no complejo. La complejidad es una heterogeneidad organizada. La complejidad no es equivalente a la simple repetición geométrica, indefinida, de unidades, como se ve en el fenómeno de cristalización.

Por complejidad Teilhard entiende, pues, muy precisamente una combinación, es decir "esta forma particular de agrupación que se caracteriza por religar entre sí cierto número fijo de elementos, con o sin la aportación auxiliar de agregación o de repetición, en un conjunto cerrado, de radio determinado: como el átomo, la molécula, la célula, el metazoario . . ."[6]

En el caso de agregación o de cristalización, la disposición o estructura permanece por naturaleza constantemente inconclusa exteriormente. Siempre es posible agregar una nueva cantidad de materia. En un astro, o en un cristal, no hay huella alguna de una unidad limitada en relación

---

4 *Le groupe zoologique humain . . .*
5 *La place de l'homme . . .*
6 *Le groupe zoologique . . .*

con ella misma; es simplemente un sistema accidentalmente "contorneado".

Por la "combinación", al contrario, aparece un tipo de grupo estructuralmente acabado en cada instante. [7]

Por complejidad, es necesario, pues, entender la cualidad que tiene una cosa de formarse de un mayor número de elementos, primero; pero, en segundo lugar, más estrictamente organizados entre ellos. Por ejemplo, un átomo es más complejo que un electrón, una molécula más que un átomo, una célula viva más que los núcleos químicos más complicados que encierra. [8] Lo que determina la complejidad no es solamente el número y la diversidad de los elementos contenidos en el sistema, sino también el número y la variedad correlativa de las ligaduras anudadas entre estos elementos. [9]

Esta noción de complejidad "expresa sencillamente un carácter específico para cada especie de cuerpo, como sería la masa o el volumen o cualquier otra dimensión." [10]

El parámetro de complejidad nos permitirá establecer una clasificación natural y genética de

---

7 *Ibid.*
8 *Vie et planètes*, "Études", mayo, 1946, p. 152.
9 *Ibid.*, y *La place de l'homme* . . .
10 *Vie et planètes*, p. 153.

las realidades materiales que han aparecido en el trascurso del tiempo.

Esta clasificación universal de las unidades naturales se puede expresar en una tabla: en la parte inferior, los 92 cuerpos simples de la química, desde el hidrógeno hasta el uranio, formados por grupos de núcleos atómicos, asociados a sus electrones.

Después, las moléculas, constituídas por grupos de átomos. Moléculas que, en los compuestos de carbono, pueden llegar a ser muy grandes. En los albuminoides, miles y miles de átomos se encuentran asociados.

Más alto aún, los virus. Más arriba, finalmente, las células primeras. Y por último, el mundo de los seres vivos superiores, formados cada uno por grupos de células. [11]

Esta clasificación natural, esencialmente basada en la estructura íntima de los seres, tiene la ventaja de ilustrarnos sobre la génesis histórica de los seres. "En la tabla construída por orden de complejidad, los elementos se suceden *por orden histórico de nacimiento*. En nuestra tabla de complejidades, el lugar ocupado por cada corpúsculo sitúa cronológicamente este elemento en la génesis del universo, es decir, en el tiempo. Le

11 *Ibid.*, pp. 153-154.

pone fecha.[12] En la medida en que se ajusta a los contornos de lo real, la curva de complejificación tiene la ventaja no solamente de agrupar para nuestro espíritu, de manera lógicamente coherente, los tipos corpusculares actualmente existentes ante nuestros ojos en el mundo, sino que expresa, además —toda la sistemática moderna lo atestigua— la manera en que éstos se formaron sucesivamente, en el curso de la duración cósmica."[13]

El parámetro de complejidad creciente tiene, por otra parte, la ventaja de librarnos de la antigua oposición entre el dominio de la física y el de la biología. "Por más grande que sea, ciertamente, la diferencia de naturaleza, que por razones filosóficas se cree que hay que conservar entre la vida y la materia, se descubre por fin una *ley de recurrencia,* en el orden de las apariencias, que liga experimentalmente la aparición de los dos fenómenos. Cuando hay más del millón de átomos, todo sucede como si los corpúsculos materiales se animaran, se vitalizaran; tan es así, que el universo se estructura en una sola gran serie, más o menos abundante, sin duda, pero, en conjunto, claramente orientada y ascendente,

---

12 *Ibid.*, p. 154.
13 *Le groupe zoologique . . .*

desde el átomo más sencillo hasta los seres vivos más elevados." [14]

Desde el punto de vista genético, al que nos introduce la ley de complejidad creciente, "la biología no sería más que la física de lo más complejo". [15]

¿Cuál es el lugar del hombre en el universo? [16] Si se considera al hombre, o solamente a nuestro planeta, en el universo, desde el punto de vista espacial de la extensión, nos vemos a nosotros mismos como perdidos entre los "dos infinitos", de grandeza y de pequeñez. "Al recoger el mensaje de la astronomía, podría parecer a primera vista que los planetas no son más que un elemento perfectamente insignificante y de poca importancia en el mundo que nos rodea." [17] "Un gas de galaxias, después de un gas de estrellas; he aquí un espectáculo en verdad aplastante (y ciertamente imposible de representárnoslo) donde culmina, en la dirección de la inmensidad, nuestra visión del universo." [18]

"No solamente por sus dimensiones mínimas (de enanos, incluyendo a Júpiter, si se les com-

---

14 *Vie et planètes*, p. 154.

15 *Le groupe zoologique humain.*

16 El tema lo trata de manera casi idéntica en *La place de l'homme dans l'univers* y en *Vie et planètes.*

17 *Vie et planètes*, p. 146.

18 *Ibid.*, p. 149.

para con el Sol) no únicamente por la debilidad ridícula de energía radiada, no sólo por la brevedad de su existencia... sino, lo que es todavía más serio, por su modo de existir, los planetas se presentan, a primera vista, no digo como hijos pobres, peor aún, como extranjeros e intrusos en el sistema sideral." [19]

Pero si, en vez de mirar el universo, "colocándonos en el punto de vista geométrico de lo inmenso", miramos "el mismo panorama sin cambiar nada su disposición, pero esta vez bajo el ángulo bioquímico de la *complejidad*", [20] ¿qué vemos? "Una inversión completa de valores. Una trasmutación de la perspectiva... Coloquémonos de nuevo ante las enormes unidades siderales (galaxias, soles), y tratemos... de sopesar su importancia, no ya por el peso de su inmensidad, ni siquiera por el peso de su complejidad, (ya que nebulosas y estrellas no son más que agregados), sino por el peso de la complejidad de los elementos que incluyen." [21]

"Si a pesar de su enormidad y de su esplendor, las estrellas no llegan a llevar la génesis de la materia mucho más allá de la serie de átomos, es, en desquite, sobre los oscuros planetas, y úni-

19 *Ibid.*, p. 151.
20 *Ibid.*, p. 152.
21 *Ibid.*, p. 155.

camente sobre ellos, donde tiene la oportunidad de continuar la misteriosa ascensión del mundo hacia las alturas complejas. Por más imperceptible y accidental que sea el lugar que ocupan los planetas en la historia de los cuerpos siderales, son en definitiva nada menos que los puntos vitales del universo. Por ellos pasa actualmente el eje, en ellos se concentra de hoy en adelante el esfuerzo de una evolución fundamentalmente dirigida a la fabricación de grandes moléculas." [22]

El hombre ya no aparece, pues, como en el antiguo antropocentrismo ingenuo, en el centro espacial del universo, pero ahora se descubre situado realmente en la cumbre del tiempo, en la flecha de una evolución orientada hacia los altos complejos.

¿Es que acaso la vida no es más que un "moho" sobre la superficie de la materia, o una aberración inexplicable en el universo, que proviene, como ya se ha dicho, de un defecto de antisepsia? ¿Es que no es más que un epifenómeno? El lugar reducido que ocupa en el universo ¿justifica el que se le considere como un accidente despreciable aparecido en un punto pequeñísimo del espacio?

Para tratar el problema, Teilhard recurre a una comparación, que toma de la reciente historia

22 *Ibid.*, p. 157.

de la ciencia: el descubrimiento del *radium*. ¿Cómo había que entender el nuevo elemento? ¿Como una anomalía, una forma aberrante de la materia o, al contrario, como un paroxismo? ¿Era una rareza curiosa o constituía una física nueva?

La física moderna, hace notar Teilhard, no hubiera nacido, si los físicos se hubieran obstinado en considerar la radioactividad como una anomalía. De la misma manera, la biología no se puede desenvolver, ni tomar un lugar coherente en el universo de la ciencia, si no se reconoce, al fin, en la vida, la expresión del movimiento más significativo y más fundamental del mundo que nos rodea. A despecho de sus extraordinarias propiedades, la vida, por ser en apariencia tan rara y tan pequeña, tan circunscrita, por tan poco tiempo, a una parcela sideral, es considerada por la física (como el radio en un principio), como una excepción y una irregularidad o un epifenómeno.

"El ser vivo ha sido considerado como una singularidad accidental de la materia terrestre con el resultado de que la biología entera permanezca todavía en un callejón sin salida sin unión inteligible con el resto de la física. Todo cambia si (como lo sugiere la curva de corpusculización) la vida no es otra cosa, para la experiencia científica, que un efecto específico (el efecto especí-

fico), de la *materia complejificada,* propiedad coextensiva, en sí, al material cósmico entero, pero solamente asequible a nuestra mirada allí donde la complejidad sobrepasa cierto valor crítico, debajo del cual no vemos nada." [23]

¡Cómo quedaría mutilado nuestro universo si lo redujéramos a lo infinitamente grande y a lo infinitamente pequeño, los dos infinitos de Pascal! "El mundo está construído sobre tres infinitos y no sobre dos. Lo ínfimo y lo inmenso, sin duda alguna. Pero, también (enraizado como lo inmenso en lo ínfimo, difiriendo luego de acuerdo con su propia dirección), lo inmensamente complicado." [24]

Después de haber permanecido mucho tiempo ocupada en los fenómenos de desintegración atómica, que tienden a reducir la materia a formas de más en más elementales y simples, la físicoquímica estudia ahora el movimiento inverso: la agrupación de las moléculas entre ellas, que tiende a formar supermoléculas más y más complicadas. En esta perspectiva, la ciencia de la materia se junta con la ciencia de la vida. Por graduaciones de complejidad físicoquímica extremas, los corpúsculos se animan al llegar al orden del millón de átomos. Al alcanzar el nivel del

---

23 *Le groupe zoologique humain.*
24 *Ibid.*

virus, se esfuma el límite entre el ser vivo y el inerte.[25]

La física se apegó sobre todo a estudiar la descomposición o atomización de los fenómenos. El hecho de la evolución nos recuerda que el movimiento principal de lo real es una síntesis, en el curso de la cual la pluralidad se reduce a corpúsculos cada vez más complejos.

Desde el punto de vista filosófico, esta visión de las cosas nos libra de la antigua oposición entre lo uno y lo múltiple. "En el seno de la *duración* concreta, la multiplicidad indiferente e inerte no existe. Hay sin duda, secundariamente, cenizas muertas. Pero de por sí, originalmente, el polvo, en todos sus grados, es un indicio de vida naciente. Un primero múltiple, seguido de una primera unificación; en todos los niveles sucesivos de la conciencia, se reconstituye una pluralidad nueva para permitir una síntesis más alta: así puede expresarse la ley de recurrencia en medio de la cual nos encontramos... "Ninguna antinomia... entre lo uno y lo múltiple, si se miran las cosas como subsistiendo en un flujo de personalización: sino sencillamente dos fases (o más exactamente dos sentidos) de la misma realidad en movimientos alrededor de nosotros.

---

25 *Super-humanité,* 1943.

Espíritu y materia se contradicen, si se les aísla o se les simboliza bajo la forma de nociones abstractas, fijas y por lo demás irrealizables: pluralidad pura y simplicidad pura. *In natura rerum*, lo uno es inseparable de lo otro; lo uno no se concibe sin lo otro; y esto por la sencilla razón que lo uno aparece esencialmente en seguida de una síntesis de lo otro." [26]

Volveremos a encontrar esta dialéctica de lo uno y de lo múltiple en el capítulo que dedicaremos a la metafísica de Teilhard. Notemos solamente aquí que si, en el sistema del cosmos, un dualismo ininteligible se imponía inevitablemente entre la "materia" y la "vida", entre la materia y el espíritu, inexplicablemente pegados el uno con el otro de manera puramente verbal, en la perspectiva a que nos introduce el descubrimiento de una cosmogénesis orientada hacia la constitución de síntesis más y más complicadas, la relación entre la materia y la vida, entre la materia y la conciencia, adquiere, experimentalmente, un sentido.

No es esto "materialismo". "En el lenguaje de cosmogénesis, lo que específicamente opone el materialista al espiritualista, no es absoluto como en filosofía fixista, el admitir un paso entre la

---

26 *Esquisse d'un univers personnel.*

infraestructura física y la superestructura psíquica de las cosas; pero sí *solamente* el colocar equivocadamente del lado de la infraestructura, es decir, de lo *descompuesto,* el punto de equilibrio final del movimiento cósmico."[27]

Al hablar de la conciencia, anticipamos algo del capítulo siguiente. Pero, como veremos, la conciencia para Teilhard es de cierta manera coextensiva a la vida.

Concluyamos este capítulo indicando que, según Teilhard, la complejificación creciente es una deriva cósmica comparable en importancia a la gravitación.

"No la 'atracción' universal que concentra gradualmente sobre sí a la masa cósmica; sino la potencia, todavía inadvertida y sin nombre, que fuerza a la materia (a medida que se acumula a presión) a disponerse en corpúsculos, más y más grandes, diferenciados y organizados. Por encima y más allá de la *curvatura que acerca, la curvatura que organiza.* Ciertamente no una deriva apacible hacia el equilibrio y el reposo, antes bien, irresistible 'vortex' que retuerce sobre sí mismo, en un solo sentido, de lo más simple a lo más complejo, el material de las cosas; tejiéndolo en núcleos siempre muy voluminosos y más

---

27 *Du cosmos a la cosmogénese,* 1950.

astronómicamente complicados; esta torsión de estructura tiene por resultado hacer subir, por juego de interiorización, la conciencia (la temperatura psíquica), en el corazón de los corpúsculos sucesivamente engendrados." [28]

28 *Le coeur de la matière*, 1950.

EL PARAMETRO DE CEFALIZACION

Desde un determinado momento, el parámetro de complejidad creciente, que nos había permitido leer el sentido del proceso cósmico hasta la aparición de la vida, viene a ser insuficiente para ayudarnos a desentrañar el sentido de la evolución en adelante biológica del mundo.

Mientras sólo se tomen en consideración las unidades moleculares relativamente simples, su orden de complejidad se puede expresar aproximadamente por el número de átomos que contienen. Pero, desde el momento en que este número sobrepasa al millón (los virus), y con mayor razón cuando se llega a los vivientes superiores, la cifra de átomos llega a ser imposible, y además, como ya lo vimos, este número no es suficiente para determinar la complejidad de un corpúsculo, aun suponiendo que se pudieran contar, lo que queda por evaluar es el número y la

calidad de las relaciones anudadas entre los átomos.[1] Si el grado de organización de los supercorpúsculos fuera tan fácil de captar como su longitud, no habría dificultad. Pero, de hecho, sabemos que, cuando ha sobrepasado a las moléculas, se nos escapa la cifra de las complejidades por la misma enormidad de los valores que se encuentran. ¿Cómo podrían estimarse las complejidades comparadas de una planta, de un pólipo, de un insecto, de un vertebrado, de un reptil y de un mamífero?[2]

Nos es necesario, pues, encontrar otro parámetro, más preciso, para determinar el sentido de la evolución biológica.

"Es necesario reconocer que, sin un hilo directo, el conjunto de seres vivos forma cualitativamente un laberinto inextricable."[3]

Lo que mide el grado de vitalización alcanzado por la materia en un momento dado, es, responde Teilhard, su grado de "interiorización", su "temperatura psíquica" su nivel de conciencia.[4]

¿Cuál es el órgano especialmente conectado con el desenvolvimiento psíquico del ser? Seguramente, el sistema nervioso. He aquí el parámetro que necesitábamos para esclarecer, en la

---

1 *Vie et planètes*, p. 159.
2 *Le groupe zoologique humain.*
3 *Le phénomène humain.*
4 *Ibid.* y *Le groupe zoologique humain.*

diversidad inextricable de variaciones secundarias, el sentido de la evolución biológica; podemos enunciar la *ley de la cefalización.*

"Cualquiera que sea el grupo animal (vertebrado o artrópodo) del que se estudia la evolución, es un hecho notable que, en todos los casos, el sistema nervioso crece con el tiempo en volumen y en disposición y a la vez se concentra en la región anterior, cefálica del cuerpo. Considerados en el detalle de los miembros y del esqueleto, los diversos tipos organizados pueden bien diferenciarse cada uno de acuerdo con su línea propia, en las más diversas direcciones y aun en las más opuestas. Estudiada en el desarrollo de los ganglios cerebrales, toda vida, y toda la vida, deriva (más o menos aprisa, pero, esencialmente), como una sola ola ascendente, en dirección de los cerebros más grandes." [5]

Si tomamos, en el Arbol de la Vida, la región que conocemos mejor por tener una gran vitalidad aún hoy: la rama de los "cordados", observamos que se manifiesta un carácter muy importante, descubierto desde hace mucho tiempo por la paleontología: "por saltos masivos y de *capa en capa,* el sistema nervioso va constantemente desarrollándose y concentrándose". [6]

---

5 *Super-humanité ...,* 1943.
6 *Le phénomène humain,* p. 156.

En los mamíferos, el cerebro es, en término medio, más voluminoso y plegado que en cualquier otro grupo de vertebrados.[7] "Entre las infinitas modalidades en que se dispersa la complicación vital, la diferenciación de la sustancia nerviosa se destaca, como la teoría lo preveía, como una trasformación significativa. *Da un sentido y, por consecuencia, prueba que hay un sentido en la evolución.*"[8]

No podemos entrar aquí en los detalles técnicos de los hechos y de sus interpretaciones, que permiten a Teilhard llegar a sus conclusiones. Contentémonos solamente con formular los dos resultados obtenidos por la aplicación del parámetro de cefalización al mundo de los seres vivos:

1. "Por la rama de los mamíferos pasa en la tierra el *eje principal de enroscadura,* o de corpusculización, cósmica.

2. "Por el *orden de los primates,* y más precisamente *por la familia de los antropoides, pasa el eje terrestre* de corpusculización."[9]

La cefalización creciente se une de esta manera a la complejidad creciente, comprobada al nivel

---

7 *Ibid.*, p. 158.
8 *Ibid.*, p. 158.
9 *Le groupe zoologique humain.*

de la pre-vida. "La vida no es aparentemente otra cosa que la exageración privilegiada de una deriva cósmica fundamental, (tan fundamental como la entropía o la gravedad) que se puede llamar "ley de complejidad-conciencia" y se puede enunciar de la siguiente manera:

"Abandonada por mucho tiempo a ella misma, bajo el juego prolongado y universal de las oportunidades, la materia manifiesta la propiedad de constituirse en grupos más y más complejos, y al mismo tiempo más y más subtendidos de conciencia; este doble movimiento conjugado de enroscamiento cósmico y de interiorización (o concentración) psíquica continúa acelerándose y avanzando tan lejos como puede, una vez que ha empezado.

"Esta deriva de complejidad-conciencia (que conduce a la formación de corpúsculos más y más astronómicamente complicados) es fácilmente perceptible ya desde lo atómico, y se afirma en lo molecular. Pero evidentemente es en el ser vivo donde se descubre con toda su claridad y toda su actividad, al mismo tiempo que se traspone en una forma cómoda y simplificada: *la deriva de cerebración.*

"En la perfección y en la cefalización crecientes del sistema nervioso, tenemos verdadera-

mente, así parece, un parámetro concreto y preciso que permite seguir, a través de la inmensidad de formas vivientes, la variación absoluta y útil de la corpuscularidad cósmica." [10]

---

10 *La structure phylétique du groupe humain*, t. XXXVII, 1951, pp. 54-55.

LA EVOLUCION CONTINUADA

Esta es una de las tesis maestras de Teilhard. La encontramos ya expresada en sus primeros escritos, que datan de 1916. [1]

Ciertamente, desde el hombre, la vida ha cesado de inventar especies nuevas. Pero la evolución se continúa, en un peldaño nuevo, de acuerdo con nuevas modalidades, en la antropogénesis todavía inacabada. La antropogénesis continúa la biogénesis, la cual prosigue la obra de la cosmogénesis. Esta es una tesis científica de importancia considerable para el filósofo; significa nada menos que esto: la creación en el hombre y con el hombre se continúa. Es la enseñanza constante de la Sagrada Escritura, de San Juan y de San Pablo. Teilhard, en un plan científico y en el nivel de las apariencias, nos muestra cómo la obra

1 *La vie cosmique*, 1916.

de la creación se prosigue ante nuestros ojos por la génesis del hombre.

"Sin duda alguna, para muchos biólogos todavía, y no son los menos numerosos (muy convencidos por otra parte de que el hombre, como todo lo demás, ha aparecido evolutivamente, es decir, *ha nacido* en la naturaleza), nuestra especie, al llegar al grado de *sapiens*, ha alcanzado un límite superior orgánico, donde ya no hace más que sostenerle, de suerte que la antropogénesis no tendría en suma más interés que retrospectivamente en el pasado." [2]

Contra esta idea, completamente gratuita, de una hominización detenida, Teilhard trata de abrirnos los ojos a la evidencia de una humanidad en plena crisis de crecimiento.

Las leyes que nos definieron el proceso de la cosmogénesis, después de la biogénesis-asociación, síntesis de los elementos orientada hacia la constitución de corpúsculos más y más complejos, más y más vitalizados y más conscientes, esta misma ley de complejidad-conciencia va a continuar realizándose al nivel de la antropogénesis, pero de acuerdo con un sistema nuevo, el de la reflexión.

"Sin ninguna razón científica precisa, sólo por simple efecto de impresiones y de la rutina, hemos adquirido la costumbre de separar los unos

---

2 *Le coeur du problème.*

de los otros, como si correspondieran a dos mundos diferentes; la *estructuración de los individuos y de las células* está considerada como orgánica y natural, por oposición a la primera, que está relegada al terreno de lo moral o de lo artificial. Lo social (lo social humano sobre todo) se ve como asunto de historiadores y juristas, mucho más que de biólogos...

"Superando y despreciando esta ilusión vulgar, tratemos, más sencillamente de seguir la vía contraria. Es decir, extendamos ingenuamente la perspectiva reconocida antes como válida para todos los grupos corpusculares conocidos, desde los átomos y las moléculas hasta los edificios celulares inclusive. Dicho de otra manera, decidamos que los factores múltiples (ecológicos, fisiológicos, psíquicos...) que obran para acercar y unir establemente entre sí a los seres vivos en general (y más particularmente a los seres humanos) no son más que la prolongación y la expresión, en este nivel, de las fuerzas de complejidad-conciencia, siempre en obra, decíamos nosotros, para construir (tan lejos como sea posible y en todas partes en que sea posible dentro del universo) en dirección opuesta a la entropía, conjuntos corpusculares de orden siempre más elevado." [3]

---

3 *La structura phyletique du groupe humain*, p. 60.

Nos referiremos más adelante a este fenómeno de socialización humana, que Teilhard ve con ojos de biólogo. Notemos aquí: este fenómeno social humano demuestra que la evolución de la vida no solamente no está fijada o detenida en la tierra, sino que marcha de nuevo hacia una fase nueva. "La era activa de la evolución (contrariamente a una opinión comúnmente extendida o tácitamente admitida) no terminó con la aparición del tipo zoológico humano; porque en virtud misma de su acceso individual a la reflexión, el hombre manifiesta la propiedad extraordinaria de totalizarse colectivamente sobre sí mismo, prolongando de esta manera, en una escala planetaria, el proceso vital esencial que lleva, bajo ciertas condiciones, a la materia a organizarse en elementos siempre más complicados físicamente, y psicológicamente siempre más centrados. De esta manera (y siempre, ciertamente, a la condición de que se acepte la naturaleza orgánica del fenómeno social) se va tejiendo en nuestro rededor —más allá de toda unidad reconocida o aun prevista hasta aquí por la biología—, la red y la conciencia de una *noósfera*." [4]

Según Teilhard, como según Julián Huxley, el hombre está todavía en su primera infancia.

---

4 *Le rebondissement humain de l'évolution.* "Revue du quaestions scientifiques", abril 1958.

Hacia adelante, en el porvenir, se anuncia un estado adulto, que en relación con el hombre actual Teilhard llama "ultra humano". "Zoológica y psicológicamente hablando, el hombre, visto al fin en la integridad cósmica de su trayectoria, se encuentra aún en estado embrionario, más allá del cual se perfila ya una larga franja de *ultra-humano*." [5]

Veremos más adelante cómo en la asociación, en la unión, la humanidad va a encontrar su madurez. Teilhard utiliza, a este respecto, expresiones que recuerdan la concepción bíblica del hombre, en el sentido específico del término Adán, este Adán que crece a fin de llegar a la talla de la plenitud de Cristo. Sentido colectivo de la humanidad llamada a un destino común y de comunidad, que se encuentra en San Ireneo, San Agustín y Pascal. "Al rededor de nosotros, en el mundo, no habrá solamente *hombres* que se multiplican en número; hay todavía *el hombre* que se forma. El hombre, en otras palabras, no es todavía zoológicamente adulto. Psicológicamente no ha dicho su última palabra. Pero, bajo una forma u otra, está en marcha lo ultrahumano, que por efecto (directo o indirecto) de socialización no puede dejar de aparecer mañana: por obra no solamente de un futuro que se desen-

5 *Le coeur de la matière.*

vuelve, sino también de un porvenir que se construye ante nosotros. He aquí una visión, que el hombre ha comenzado a tomarle gusto en nuestros días de la que, se puede estar seguro, no se olvidará jamás." [6]

---

6 *Le coeur du problème*, 1949.

EL PASO A LA REFLEXION

Después de haber pasado el umbral crítico de la reflexión, la evolución ha entrado en una fase nueva, ha sufrido una trasformación radical. "El hombre no es solamente una nueva 'especie' de animal, como todavía se repite con frecuencia. Representa e inicia una *nueva especie de vida.*" [1]

La conciencia, como la vida, se ha considerado a menudo, en el terreno científico, como un fenómeno secundario en el conjunto de las cosas, una excepción rara, un epifenómeno sin importancia cósmica, por haberse localizado en una parte ínfima del universo. Teilhard toma de nuevo, frente a la conciencia, la misma argumentación que le sirvió cuando se trató de medir la importancia de la vida en el universo: como la física lo hizo en presencia del radio, la ciencia debe

1 *La refléxion de l'énergie.* "Revue des questions scientifiques", octubre 1952, p. 485.

saber, en el caso de la conciencia, "descubrir lo universal bajo lo excepcional". [2] El pensamiento de Teilhard es que la conciencia es coextensiva a la vida; en esto no hace más que repetir una idea de Bergson y de Le Roy.

Según la expresión de Julián Huxley, el hombre no es más que la evolución llegada a ser consciente de sí misma.

El hombre se da cuenta de la corriente ontológica que lo arrastra y toma en sus manos ciertas palancas de mando.

"Aunque no se la pueda considerar como si se hubiera conducido alguna vez de manera puramente pasiva frente a las fuerzas de vitalización, la masa organizada que forma la biósfera, parece, hasta el plioceno, haber sido *llevada,* más bien que haber *llevado,* en la historia terrestre de la evolución. Y aun mucho tiempo después de la crisis inicial de la hominización, no parece que la marcha aparente de las cosas haya cambiado sensiblemente." [3]

Con el hombre, la evolución se aventura en una era radicalmente nueva: "Después de la era de las evoluciones experimentadas, la era de la *autoevolución.* [4]

---

2 *Le phénomène humain,* p. 52.
3 *La structure phyletique . . .*, p. 72.
4 *La reflexion de l'énergie,* p. 482.

Por más cercano que sea morfológicamente a los grandes primates, entre los cuales constituye, en el sentir de la sistemática, una simple "familia", el hombre se distingue de todos los demás animales por el hecho de que no solamente sabe, sino que sabe que sabe. "En él la conciencia, por vez primera sobre la tierra, se replegó sobre sí misma hasta llegar a ser pensamiento." [5] Y, por esto mismo revertiendo sobre sí, la vida emprende una nueva etapa, en la que reproduce, esta vez en el nivel reflexivo, su antiguo trabajo: multiplicación, comprensión, asociación e interiorización. Esta es la significación del fenómeno humano a los ojos del sabio, que lo sitúa en la aventura total de la cosmogénesis.

La diferencia capital entre esta fase nueva y las antiguas etapas recorridas es que la invención de la vida viene a ser, en cierta medida, idéntica a la invención del hombre. La obra creadora del hombre no es en definitiva más que la prolongación, la continuación de la obra de la cosmogénesis.

"No llegamos a darnos plenamente cuenta de hasta qué punto la reflexión, esta cualidad psicológica de un ser que no solamente *sabe, sino que sabe que sabe* —por el simple poder que nos con-

5 *Reflexions sur l'ultra-humain.*

fiere de pensar el mundo, de prever el porvenir, y hasta cierto punto de dirigir nuestra propia evolución—, basta para explicar por sí sola el avance repentino que ha hecho el hombre sobre el resto de la vida." [6]

Hasta el hombre, las leyes de la selección natural jugaban un papel preponderante en lo que se refiere a la morfogénesis y a la cerebración. Después del hombre, las fuerzas de invención reflexiva toman las riendas de la evolución. "Entre el mundo animal del plioceno, tan exuberante y abierto en la variedad y en la dispersión de sus formas, y el mundo humano, que le sigue, mundo asombrosamente cerrado, estructurado y dominador —o exclusivo— de cualquier otra vida, hay, aunque se haya dicho otra cosa, no sólo diferencia de grado, sino, lo que es más, cambio de orden (o si se prefiere, cambio de estado). Por sus propiedades, por sus métodos de invención, por su autonomía, la noósfera humana, por más enraizada que esté en lo prehumano, como lo prehumano en lo previvo, representa evidentemente una *nueva* envoltura *sui generis*, aparecida en la antigua biósfera." [7]

---

6 *La réflexion de l'énergie*, p. 482.
7 *Ibid.*, p. 483.

"En la conciencia de cada uno de nosotros, está la evolución que se percibe reflexionando sobre sí misma." [8]

De este paso a un estado crítico de reflexión, resultan para la evolución condiciones nuevas de existencia.

Hasta el hombre, la evolución se continuaba con la seguridad de un gesto que no debe nada a los seres que engendra a su paso. Con el hombre, la evolución se ha entregado, por una parte, con todo su destino, a las manos de una creatura.

De aquí resulta que en adelante ciertas condiciones van a aparecer inevitablemente para que pueda continuarse la obra emprendida. El hombre, de hoy en adelante, es capaz de juzgar el proceso que lo lleva y en el cual se encuentra "embarcado".

¿Cuáles son, pues, las condiciones requeridas para que el hombre consienta en cooperar a esta acción emprendida antes de él y que no puede concluirse sino con él?

Como se ve, una fenomenología de la evolución se continúa necesariamente, desde que la evolución se presenta hominizada, por una fenomenología de la acción. Esta fenomenología de la acción, recuerda, por ciertos rasgos, aquélla que,

---

8 *Le phénomène humain*, p. 245.

sobre un plan metafísico, elaboró Blondel en su célebre tesis de 1893.

La primera condición para que el hombre acabe la obra cósmica empezada es que en la evolución, o en términos metafísicos, en la creación, se descubra un *sentido*.

Y aquí, notémoslo de paso, aparece la enorme importancia de la obra de Teilhard, que está consagrada precisamente a descubrir, de una manera positiva, el sentido de la evolución, que nuestros contemporáneos tanto necesitan captar para librarse del sentimiento de abandono.

"En el hombre, al mismo tiempo que viene a ser a la vez *self-consciente* y, al menos axialmente, *self-operante,* la evolución llega a ser automáticamente *previsora de su porvenir*."

Y no hace falta más para hacer aparecer, además y por encima de las cuestiones de *estructuras* (*patterns*) y de *procesos,* que hasta entonces habían bastado para cubrir la economía de la naturaleza, el formidable problema del *ímpetu de la evolución.* Problema biológico de un tipo nuevo, que silenciosamente se plantea en nuestros corazones, y se prepara a imponerse mañana por el otro problema más general (también creciente a nuestro rededor) de construir, por fin una *energética humana.* [9]

---

[9] *La réflexion de l'énergie,* p. 493.

La condición necesaria para que la humanidad consienta en cooperar a la obra de la evolución, es "para el mundo, estar en tal forma construído, que el pensamiento que evolutivamente salió de él tenga el derecho de juzgarse *irreversible* en lo esencial de sus conquistas", [10] esto es, que la conciencia, florecida en la complejidad, escape de una manera o de otra a la descomposición de la que nada podría preservar, al fin de cuentas, al talbo corporal y planetario que la sostiene. Desde el momento en que *se piensa a sí misma,* la evolución no podría aceptarse ni autoprolongarse, a menos que se reconozca *irreversible,* es decir, inmortal." [11]

El problema del sentido aparece ligado al del tiempo. El universo no puede tener un sentido a menos que el tiempo que mide su génesis sea irreversible y orientado hacia un término. Una comparación se impone a este respecto entre el pensamiento de Teilhard y el de Heidegger: dos visiones del mundo, dos "filosofías" diametralmente opuestas. Una, científica, que descubre el sentido de la cosmogénesis y la temporalidad irreversible de la creación orientada hacia un término

---

10 *La structure phyletique du groupe humain,* p. 76.
11 *Le rebondissement humain de l'évolution et ses consequences,* "Revue des questions scientifiques", abril, 1948, p. 178.

de maduración. La otra, escolástica y literaria, que afirma el absurdo esencial del ser. Una filosofía del nacimiento, del ser para la vida y una filosofía del ser para la muerte.

Lo que Teilhard reprocha al marxismo es igualmente que frustra al hombre su porvenir. Esas filosofías, según Teilhard, expresan el peligro que corre la evolución cuando llega a ser consciente de sí misma. Hay que llamar la atención de los biólogos sobre esta particularidad del sistema de la autoevolución, ya insinuada en el corazón de la noósfera: el reemplazo gradual de la presión externa por el atractivo interno.

Nada obligaría más a la evolución hominizada a proseguir, que el hecho de que *ella lo quiera*. "Lo he dicho a menudo y lo repito: sobre montones de trigo, de carbón, de hierro o de uranio, bajo cualquier presión demográfica, el hombre del mañana se cruzará de brazos, si pierde el gusto por lo ultrahumano. Y no un gusto cualquiera, sino un gusto violento y profundo; un gusto en elevación constante con el crecimiento en él del poder de visión y de acción; un gusto, en otras palabras, capaz de alcanzar el paroxismo o las cercanías del paroxismo final, que él está encargado de preparar." [12]

---

12 *La structura phyletique du groupe humain*, p. 76.

La irreversibilidad requerida físicamente para que la evolución se termine no es cualquiera. Implica que los elementos personales no vuelvan a la indiferenciación primitiva; implica, no solamente la conservación, sino la realización de la persona humana. "La ley de la conservación de lo personal expresa que la ascensión del espíritu en el universo es un fenómeno *irreversible*. De cada nueva cumbre de conciencia a la que llegue, afirma, el mundo no desciende más. Cuando la vida aparece en la materia, el cosmos no puede 'desvitalizarse' jamás, ni el pensamiento, una vez que ha nacido de la vida, puede 'deshominizarse'. Tomada en conjunto, la conciencia puede avanzar, pero no retroceder." [13]

"Consciente a la vez de su unidad y de la existencia de un porvenir, el hombre se da cuenta de que es in-composible con una destrucción que aniquilaría en él una parcela *irremplazable* del esfuerzo cósmico." [14]

Por otra parte, ¿qué significaría una evolución irreversible e inmortal, si los elementos personales engendrados al fin de su esfuerzo no accedieran a la inmortalidad? La irreversibilidad, revelada así y reconocida, no afecta a una porción cualquiera, sino al centro más profundo, preciso e

---

13 *L'énergie humain*, 1937.
14 *Centrologie*, 1944, Nº 15.

incomunicable de nuestra conciencia. De suerte que el proceso de vitalización, en el cual estamos metidos, se puede definir, en su límite hacia lo alto (ya sea que se considere en la totalidad del sistema, o la suerte de cada elemento en particular), en términos de "ultrapersonalización". [15]

No es ésta, notémoslo bien, una demostración metafísica de la inmortalidad del alma. No estamos en el terreno de la metafísica, sino en el de un análisis fenomenológico, "físico". Lo que el estudio de la realidad física nos enseña, es que para ser coherente, el universo debe ser de estructura irreversible. Para "salvar los fenómenos", es necesario admitir que el universo no irá a dar en la nada.

Es ésta una tesis ya presente en el pensamiento de Teilhard desde 1916: "¿Habría un error de construcción en el universo y moriría el mundo de una contradicción interna, por haber producido el espíritu capaz de juzgarlo?" [16]

"¿Cómo va a reaccionar el ser, una vez puesto en presencia, y para toda su vida, de un fin, en el que parece que tiene que desaparecer completamente? ¿Resignación? ¿Estoicismo?... Ciertamente no, diría, pero sí rebelión y deserción *legítimas*, a menos que la muerte no descubra la

---

15 *Le rebondissement humain de l'évolution*, p. 178.
16 *La maitrise du monde*, 1916.

forma o la condición de un nuevo progreso. Obrar es crear, y crear es para siempre. La acción reflexiva y la desaparición total prevista son, pues, *cósmicamente incompatibles*. La asociación, desde entonces, en una misma corriente evolutiva, del pensamiento y de la muerte, suscita un conflicto fundamental que debe terminarse por la destrucción de uno de los dos términos presentes." [17]

"So pena de ahogar en sí a la evolución, llegada a ser reflexiva, no puede ésta concebirse prosiguiendo en un 'universo cíclico o cerrado'; es incompatible con la hipótesis de una muerte total." [18]

El universo se presenta a la ciencia como un fenómeno orientado, desde hace millones de años, en un sentido bien determinado. Para que prosiga su marcha normal, para que termine la obra emprendida, cuyo destino puede leerse en el estudio del pasado, es necesario que se le descubra un porvenir halagüeño. Sin esto, el universo aparecerá como un trabajo colosal, emprendido hace una inmensidad de tiempo para abortar de una manera absurda en el momento en que se acerca a su término.

---

17 *L'énergie humain*, 1937.
18 *La réflexion de l'énergie*, p. 494.

El sabio, familiarizado con la marcha pasada del universo, no dudará: "Sin embargo, un punto, por lo menos, parece que puede ponerse fuera de duda por el *análisis del dato presente*. Es lo siguiente: a menos de resolverse a admitir que el cosmos es una cosa intrínsecamente absurda, el crecimiento del espíritu debe tenerse por irreversible. El espíritu, *en su conjunto*, no volverá nunca atrás. Dicho de otra manera: en un universo de naturaleza evolutiva, la existencia del espíritu excluye, por estructura, la posibilidad de una muerte donde desaparecerían *totalmente* (es decir, más exactamente, donde no se conservarían *por su flor*) las conquistas del espíritu." [19] "A menos de aceptar la idea de un mundo destinado, *por defecto de construcción*, a abortar en sí mismo, la irreversibilidad y la personalización evolutivas (a pesar de la anticipación que implican del porvenir) son realidades del orden físico, *no metafísico*: en el sentido de que representan justamente, como las dimensiones del tiempo y del espacio, ciertas condiciones generales a las que debe satisfacer la totalidad de nuestra experiencia." [20]

La filosofía objetará, tal vez, que Teilhard presupone lo que se discute, es decir, que el uni-

---

19 *L'esprit de la terre*, 1931.
20 *Le rebondissement humain de l'évolution*, p. 179.

verso no es un fenómeno absurdo. Las filosofías contemporáneas pretenden que la realidad está intrínsecamente desprovista de sentido.

Pero, repitámoslo, Teilhard no se coloca en el punto de vista metafísico, sino en el científico, "físico". Y aquí aparece la diferencia entre una visión del mundo informada por la ciencia positiva, y una "filosofía" de tipo literario. La filosofía puede decir y escribir que, después de todo, lo real es tal vez absurdo "por construcción". El sabio familiarizado, por un contacto personal y concreto, con este universo, explorado tanto en sus dimensiones espaciales como en su profundidad temporal, sabe muy bien que la hipótesis del filósofo es puramente verbal.

Teilhard acepta, claro está, por su afán de rigor, plantear como postulado, la coherencia de lo real: es menester admitir la irreversibilidad de la evolución orientada hacia el espíritu *si* se quiere mantener la coherencia de la totalidad del fenómeno temporo-espacial. Pero el hombre de ciencia sabe bien que la hipótesis del absurdo intrínseco del universo es, desde el punto de vista en que lo coloca un conocimiento extenso de la historia cósmica, una hipótesis gratuita —cuya demostración corresponde al que la propone— una hipótesis altamente improbable. La certeza, que se impone al sabio, es que el mundo, en su tota-

lidad, es una máquina bien construída, y que "marcha". Esta certeza es la que permite a Teilhard un razonamiento "físico" fundado en lo real: "Un universo que continuará *actuando trabajosamente* en espera consciente de la muerte absoluta, sería un mundo estúpido, un monstruo del espíritu, que es tanto como decir una quimera. Entonces, puesto que el mundo de hecho se presenta a nosotros, *hic et nunc,* como una acción inmensa, que se desenvuelve hace muchos años con una seguridad pujante, sin duda alguna es porque puede alimentar, indefinidamente, en aquello que nace de él, un gusto de vivir siempre más crítico, exigente y refinado; es que lleva en sí las garantías del éxito final. Desde que admite en él al pensamiento, un universo no podría ser temporal ni de evolución limitada: le es necesario, por estructura, emerger en lo absoluto." [21]

La demostración de Teilhard no es, pues, repitámoslo, incondicionada como una demostración metafísica. Supone un postulado fundado en la experiencia. Queda por saber, por otra parte, lo que valdría una demostración "incondicionada", que no descansara en el análisis científico de lo real...

La infalibilidad del mundo es, sin duda, una de las certezas mayores, básicas, que han infor-

21 *L'esprit de la terre,* 1951.

mado el pensamiento de Teilhard. Certeza proporcionada por una larga experiencia y un contacto apasionado con la materia y la vida. Rara vez la historia del pensamiento nos ha presentado un amor tal del universo y de la creación. Es preciso remontarnos a los profetas de Israel para encontrar un amor y una inteligencia tan profundas de la creación. Citemos todavía otro texto, donde Teilhard resume su inferencia:

"Si el mundo, tomado en su totalidad, es algo infalible (primera etapa); y, si, por otra parte, se desplaza hacia el espíritu (segunda etapa); entonces, debe ser capaz de proporcionarnos aquello que es parcialmente requerido para la continuación de un movimiento semejante: quiero decir un horizonte *ilimitado hacia adelante.* Sin lo cual, impotente para alimentar el progreso que suscita, se hallaría en la situación inadmisible de tener que desvanecerse en el asco, cada vez que la conciencia, nacida de él, llegara a la edad de la razón." [22]

Este optimismo cósmico de Teilhard no excluye la aguda conciencia, se podría decir la obsesión, de los peligros de fracaso, que son inherentes a una evolución que se vuelve reflexiva y huma-

---

22 *Comment je crois,* 1934. Se acuerda uno del adagio escolástico: "*Desiderium naturae non potest esse inane.*"

nizada. El optimismo de Teilhard es un optimismo, si se puede decir, "estadístico". No niega que, entre los elementos humanos implicados en el proceso de la obra, muchos no participen en el movimiento y se pierdan. Tampoco niega, antes bien subraya el peligro, ahora manifiesto, que es, para una evolución, el poder negarse o invertirse. Con la conciencia y con el hombre, el riesgo del fracaso entró en el mundo. Pero, lo que nos dice Teilhard es que, de la parte del mundo, de la parte del universo, todo está previsto y colmadas las condiciones requeridas para que la evolución reflexiva consienta en proseguir la obra emprendida. Si hay fracaso, la falta no deberá achacarse al universo, ni a la creación, sino más bien al hombre. Y Teilhard veía en las filosofías del absurdo y del abandono, los signos inquietantes de un "tedio" que para él es el más grande, el único peligro que pueda amenazar a la evolución.

Por lo demás, es evidente que Teilhard nunca ha puesto en duda una seguridad "estadística" del éxito final del universo. Es una seguridad científica que responde, en nombre de lo real, a la virtud de esperanza. Asumiendo e integrando los riesgos del fracaso, el optimismo de Teilhard es, de acuerdo con la fórmula que Emmanuel Mounier aplicaba al cristianismo, un optimismo trágico.

LA CONVERGENCIA DE LA EVOLUCION

La visión bergsoniana del mundo fue construída, en principio, por un esfuerzo de fidelidad a la experiencia, a lo real científicamente explorado. De esta suerte, el descubrimiento del valor positivo del tiempo procede de una reflexión sobre el hecho biológico de la evolución. Pero la cosmogonía bergsoniana está también cargada de las grandes intuiciones plotinianas, que Bergson reencuentra en Spinoza. El curso, que Bergson consagró en el Colegio de Francia, en 1912, a Plotino, testifica, si fuere necesario, la afinidad de su propia metafísica con la de Plotino. Y, por lo que se refiere a Spinoza, Bergson lo declaró: "Todo hombre tiene dos filosofías, la suya propia y la de Spinoza."

En la visión bergsoniana del mundo, la "inversión" juega un papel considerable. Es el aflo-

jamiento del "impulso vital", la inversión del movimiento creador, que engendra la espacialidad de las cosas, la multiplicidad de los seres, la incapacidad de nuestra inteligencia para comprender la creación en el sentido en que se realiza. La materia, en Bergson, es principio de individuación. Ciertamente, se encuentran textos de Bergson, en los que afirma que la tendencia a la diferenciación se encuentra ya presente desde los primeros pasos del gesto creador. Pero es, sobre todo, en el encuentro con el movimiento de regreso —la materialidad— donde se constituyen las individualidades. Como en Aristóteles, la individualización se atribuye, en forma ambigua, tanto a la materia como a la forma. Se conocen los reproches dirigidos sobre este punto a Bergson por Laberthonniere. Por el tiempo de las dos fuentes, Bergson corrigió su pensamiento. Pero aun entonces queda firme que en el término, el fin de la creación parece consistir en el advenimiento de los "héroes" y de los "santos", mientras que en Teilhard, como veremos, el término de la obra creadora no es una multiplicidad de personas, sino más bien la unidad de un "cuerpo místico" respetuoso de las personas que lo forman.

En Bergson, como en Plotino, lo uno está al principio, y lo múltiple procede de lo uno por

un movimiento que la "conversión" podrá quizás reabsorber. La simplicidad es siempre más verdadera que la multiplicidad.

En tanto que en Teilhard lo uno —una unidad de complejidad y de síntesis— se encuentra al fin del proceso creador.

La evolución bergsoniana es divergente. La evolución de Teilhard converge, por arriba, orientada hacia una unidad personal y trascendente.

En su autobiografía espiritual, Teilhard nos cuenta cómo ese defecto de convergencia en la visión del mundo de Bergson, le impidió darla por buena. [1]

Teilhard, por su método científico y fenomenológico, escapó a la influencia del "gesto" alejandrino. La evolución de Teilhard, lejos de caer en el materialismo, converge, al contrario, en lo alto, atraída hacia una cumbre de personalización y de unificación.

"Cuando aparece, al principio de la era cuaternaria, el grupo particular de los primates al que pertenecemos, deja todavía entrever distintamente la estructura ramificada y divergente tan característica de todos los demás grupos de seres vivos que le precedieron. Los hombres fósiles del Extremo Oriente (pithecanthropus, sinanthropus,

---

1 Ya en 1917 confesaba Teilhard este su desacuerdo con Bergson en *L'union créatrice*.

hombre de la Solo), forman, según parece, una verdadera "capa" independiente y marginal, que delata la existencia en otras regiones —Asia, Africa— de algunos elementos más centrales, pero que forman otras capas aún, así, en su nacimiento, un "bulbo" de los rumiantes o de los carnívoros. Pero, muy pronto, sobre esta ramificación primitiva, ciertos efectos de acercamiento llegan a ser patentes. Desde el fin del paleolítico, el grupo *sapiens*, a pesar de sus múltiples ramas (blancas, amarillas, negras...), no forma más que un sistema solidario. De este modo aparece y se afirma un movimiento de replegamiento o de convergencia, donde creo reconocer, en el curso de dos fases sucesivas, una expansiva y la otra comprensiva, la característica más esencial del fenómeno humano." [2]

En su fase prehumana, la evolución biológica se caracteriza por una ramificación y una divergencia. Con el hombre, la evolución se repliega sobre sí misma en una inflorescencia terminal. "Como cualquier otro trozo de materia viva, la 'especie' humana tiende básicamente a multiplicarse al máximo. Pero, a diferencia de lo que pasa en un montón de peces o en una colonia de bacterias, esta multiplicación, en vez de acre-

2 *Comment je vois*, 1948, Nº 12.

centar simplemente el número de los elementos constitutivos de la población, engendra en la totalidad un grupo en estado de expansión, un sistema de estructuras siempre más ligadas y mejor centradas." [3]

Así se realiza, al nivel humano y reflexivo, la gran ley de la complejidad y de la asociación que vimos en acción en las etapas inferiores, en la cosmogénesis y en la biogénesis. "Bajo esta forma racionalizada (por más hominizados que estén los acontecimientos) la historia humana prolonga realmente, a su manera y en su grado, los movimientos orgánicos de la vida. Por los fenómenos de ramificación social que nos describe, la vida es historia natural *todavía*. [4] Después que la humanidad cubrió gradualmente la tierra de un tejido vivo, débilmente socializado, está "anudándose sobre sí misma (racial, económica y mentalmente) con una rapidez y bajo una presión constantemente acelerada. Irresistiblemente, el mundo humano está impulsado a formar un bloque. *Converge* sobre sí mismo." [5] "Con el *homo sapiens*, bajo el velo de la socialización, la vitalización axial de la materia se afianza en un peldaño nuevo; no es ya reflexión de un indi-

3 *La réflexion de l'énergie*, p. 231.
4 *Le phénomène humain*, p. 231.
5 *La réflexion de l'énergie*, p. 481.

viduo sobre sí mismo; sino millones de reflexiones que se buscan y se refuerzan." [6]

Imaginemos, dice Teilhard, una vibración que penetra normalmente una esfera por su polo sur, y se prolonga en dirección del polo norte. En la prolongación de la onda se pueden distinguir dos fases: una de expansión (del polo sur al ecuador); y la otra de compresión (del ecuador al polo norte). Las dos fases se desenvuelven igualmente en un medio curvo, convergente.

Desde hace unos treinta mil años, la dilatación convergente del *homo sapiens,* se continuaba en un medio libre (fase de expansión). Hace algún tiempo, asistimos, por el contrario, a la manifestación de la segunda fase de compresión: "quiero decir *a una coma de contacto general* sobre sí, *sin huella de disminución evolutiva,* de toda la masa humana". [7] Hasta el hombre, aunque la vida cubría solidariamente la tierra, permanecía dividida: era una multitud de especies yuxtapuestas, más bien que una red o un tejido organizados. Con la aparición del pensamiento, todo cambia: la *noósfera* tiende a constituir una unidad biológica real.

Teilhard desarrolló e ilustró esta tesis en forma abundante en sus escritos y artículos de los

---

6 *La structure phyletique,* p. 67.
7 *Ibid.*

últimos años. No podemos hacer aquí una exposición exhaustiva de su argumentación. El presente trabajo tampoco está destinado a reemplazar la lectura de la obra de Teilhard, sino tan sólo a dar una introducción y una ayuda a esta lectura personal, destacando las etapas esenciales de la dialéctica que constituye el eje de esta visión del mundo. Remitimos, pues, al lector a los numerosos artículos publicados por el padre Teilhard, en estos últimos años, tanto en la "Revue des questions scientifiques" como en los "Annales de paleontologie" y en otras diversas revistas.

Señalemos aquí solamente que esta tesis científica de una convergencia de la humanidad sobre sí misma, por la cual la evolución finaliza en una especie de inflorescencia, es una idea muy antigua en el pensamietno de Teilhard. La encontramos expresada, es cierto, en términos metafísicos más bien que científicos, en uno de sus primeros ensayos: "Socialmente hablando —escribía Teilhard en 1916— la mónada humana se presenta a la observación exterior o íntima, como una especie de molécula o de célula, esencialmente destinada a integrarse en una estructura u organismo superior. Para su completo desarrollo requiere, no solamente el alimento de percepciones y de asimilaciones materiales numerosas e indispensables a su constitución, sino el complemento de otras

mónadas semejantes a ella. *No puede ser absolutamente ella misma, si no cesa de ser única.*" [8] La mónada humana, como una célula, necesita integrarse a un cuerpo en el cual se termine.

En los escritos de la madurez, encontramos esta misma idea, pero "instruída" científicamente. "El hombre, al mismo tiempo que un individuo centrado en sí mismo (es decir, una 'persona'), ¿no es también un *elemento*, por referencia a una nueva y más alta síntesis? Conocemos los átomos, sumas de núcleos y electrones; las moléculas, sumas de átomos; las células, sumas de moléculas ... ¿No habrá por delante de nosotros una humanidad en formación, suma de personas organizadas? ¿No será esto, por otra parte, la única manera lógica de prolongar, *por recurrencia* (en la dirección de más complejidad centrada, y de más conciencia) la carrera de la moleculización universal?" [9]

En su autobiografía espiritual, Teilhard escribía: "En esta evidencia de una deriva 'creadora', que arrastra a las megamoléculas humanas (bajo el mismo efecto estadístico de sus libertades crecientes), en dirección de un increíble estado casi 'molecular', en el que (de acuerdo con las leyes biológicas de la unión) cada *ego* está desti-

---

8 *La vie cosmique*, 1916.
9 *La place de l'homme dans l'univers*, 1942.

nado a alcanzar su paroxismo en algún *super ego* misterioso, puedo yo decir que, en este año de 1950, culmina la evolución de mi visión interior." [10]

Nos mantenemos, en esta parte de nuestra exposición, en el plano de la síntesis científica. Veremos en el capítulo destinado al pensamiento teológico del padre Teilhard, cómo esta idea de una asociación personalizante de los elementos humanos se prolonga en una perspectiva cristiana.

Subrayemos aquí una de las tesis, uno de los axiomas constantemente repetidos por Teilhard: *que la unión diferencia.*

Ante esta evidencia de una convergencia de la humanidad sobre sí misma, de una visión en masa de la humanidad, una angustia legítima se apodera de nuestra individualidad. ¿Este movimiento de totalización no va acaso, como se ve en las comejeneras o en los estados totalitarios, a aplastar o a hacer retroceder la preciosa personalidad con tanto afán adquirida? A este problema, Teilhard responde que los estados totalitarios representan formas aberrantes o patológicas, tomadas accidentalmente por el fenómeno de socialización, pero que de ningún modo son, biológicamente, la esencia del fenómeno.

---

10 *Le coeur de la matière,* 1950.

"Observemos cualquiera de las unificaciones de *convergencia* que se producen en el campo de nuestra experiencia: agrupamientos de células en cuerpos vivos, agrupamientos de individuos y de funciones en un organismo social, agrupamientos de almas bajo la influencia de un gran amor. Y llegaremos a una conclusión de hecho que justifica fácilmente la teoría... Los fenómenos de fusión o de disolución son en la naturaleza la señal de una vuelta al esparcimiento de lo homogéneo. La unión, la unión verdadera hacia lo alto, en el espíritu, acaba por constituir, en su perfección propia, los elementos que domina. La unión diferencia." [11] "No importa en qué dominio, ya se trate de las células de un cuerpo, o de los miembros de una sociedad, o de los elementos de una síntesis espiritual, *la unión diferencia.* Las partes se perfeccionan y se completan en un conjunto organizado. Por no haber tenido en cuenta esta regla universal, tantos panteísmos nos han extraviado en el culto de un *gran todo,* en donde se admitía que los individuos se perdieran como una gota de agua y se disolvieran como un grano de sal en el mar. Aplicado al caso de la intimación de las conciencias, la ley de la unión nos libra de esta peligrosa y siempre renaciente ilu-

11 *L'énergie humain,* p. 291.

sión. No, confluyendo según la línea de sus centros, los granos de conciencia no tienden a perder sus límites ni a mezclarse. Acentúan al contrario la profundidad y la incomunicabilidad de su *ego*."[12]

Como se ve, no hay contrasentido más de bulto, que se pueda cometer con el pensamiento de Teilhard, que acusarlo de panteísmo.

La visión científica del mundo que nos presenta Teilhard es la refutación más magistral y más demostrativa que jamás se nos haya dado de la metafísica panteísta, siempre que la metafísica quiera tener en cuenta la enseñanza de lo real. La metafísica panteísta proponía una concepción del tiempo en la que éste aparecía como una grandeza negativa, ilusoria, que el conocimiento del sabio debía anular, como el indicio de una caída que era necesario reparar, y una visión de las cosas, en donde la multiplicidad de los seres se presentaba igualmente como una ilusión o el resultado de una falta precósmica. La individuación, en esta metafísica, se realiza por la materia, que es mala, o por la materialidad, que es una inversión, una degradación del ser. La sabiduría consistiría entonces en esforzarse por reabsorber la ilusión de lo múltiple, para llegar

12 *Le phénomène humain*, p. 291.

a conocer, en una reminiscencia, que todos somos en realidad, una partícula del uno, *pars divinae essentiae*. La sabiduría es un volver al uno primitivo.

La metafísica, que tenga en cuenta la enseñanza propuesta por lo real, cuya naturaleza evolutiva está ya descubierta, es exactamente inversa. El tiempo es sin duda un factor de diferenciación, pero esta diferenciación tiene valor positivo: es creadora de individualidades y de riquezas, de diversidad, que de ninguna manera preexistían. La multiplicidad de los seres engendrados en el curso del tiempo no es una ilusión o un mal que habría que anular, sino el fruto mismo de una evolución enteramente dirigida hacia la plasmación de seres más y más libres y más y más conscientes. "*La evolución cósmica*, como dice Teilhard, persigue *una obra de naturaleza personal*." [13] La evolución es irreversible, no volverá hacia atrás, nunca destruirá lo que tan afanosamente elaboró. Contrariamente al tiempo cíclico de las mitologías panteístas, el tiempo del universo está orientado de una manera irreversible. Si la sabiduría, en las metafísicas de tipo panteísta, consistía en volver atrás, si la consistencia de las cosas se encontraba en el pasado, en lo anterior y en lo primitivo,

---

13 *L'énergie humaine.*

la visión evolutiva de las cosas, por el contrario, la consistencia de éstas se encuentra hacia adelante, en la síntesis última. Se adivina que toda una espiritualidad resulta de esta trasmutación. A la nostalgia sucede la investigación. "Contrariamente a las apariencias todavía admitidas por la física, el *gran estable* no está abajo, en lo infraelemental, sino arriba, en lo ultrasintético." [14] Si las cosas se mantienen y se sostienen, es únicamente a fuerza de complejidad, por arriba. [15]

En su autobiografía espiritual, Teilhard nos cuenta cómo, atraído en su juventud por los panteísmos de tipo indio y spinoziano, el descubrimiento de la evolución de lo real le obligó a cambiar su perspectiva:

"Saltando directamente del viejo dualismo estático, que me paralizaba, para sumergirme en un universo en estado, no solamente de evolución, sino de *evolución dirigida* (es decir, de *génesis*), tuve que hacer un verdadero cambio de los pies a la cabeza en la persecución fundamental de la consistencia. Hasta entonces, mi sentido director de la plenitud tendía a orientarse y a fijarse del lado de lo extremamente simple (es decir, de lo que físicamente no se puede descomponer). En adelante, ya que la esencia única y preciosa del

14 *Le phénomène humain,* p. 301.
15 *Ibid.*, p. 37.

universo había tomado para mí forma de un evolutivo, en donde la materia se mudaba en pensamiento, por efecto prolongado de noogénesis, me hallaba inevitable y paradójicamente impulsado a identificar con una *extrema complejidad orgánica* la extrema solidez de las cosas."[16]

Teilhard decía con frecuencia que los comienzos, por más atractivos que sean para nuestra curiosidad, son los que menos instruyen en un proceso: al extremo final de las cosas es donde se encuentran la consistencia del todo y su sentido.

---

16 *Le coeur de la matière.*

EL PUNTO OMEGA

La historia de la cosmogénesis, de la biogénesis y de la antropogénesis se presenta, pues, como un esfuerzo continuo de síntesis dirigido a la constitución de corpúsculos más y más complejos, más y más vitalizados y más y más conscientes. Al fin de este proceso aparece, en el porvenir, una humanidad asociada a sí misma, en una unidad no solamente respetuosa de las diversidades de las personas integradas libremente, sino personalizante por la cooperación infinitamente multiplicada del *otro* para cada mónada. Una cumbre de complejidad y de personalización se descubre al analizar el fenómeno. "Prolongada indefinidamente hacia atrás, de acuerdo con el eje de los tiempos, la ley de centro-complejidad nos hace entrever zonas más y más difusas, en donde los elementos de conciencia cada vez más fragmentados flotan en un estado de heteroge-

neidad más y más desorganizado. No hay límite inferior a la 'recurrencia' de este lado. Es la capa inferior del cono que se despliega indefinidamente. Llevada, al contrario, en sentido inverso, es decir, con proyección a lo venidero, la extrapolación de la serie define una *cumbre*. La existencia de un punto omega cósmico nos ha aparecido desde el instante en que se impuso a nuestro espíritu la evidencia de que el universo era psíquicamente convergente." [1]

Ciertamente, y Teilhard lo dice, la explicación del punto omega al fin del fenómeno temporoespacial, procede de una extrapolación. Muchos sabios siguen a Teilhard en su análisis de la complejidad creciente, de la cefalización y de la convergencia de la evolución, pero no aceptan esta última etapa de su visión del mundo. La síntesis anteriormente expuesta se basa en el análisis de lo pasado y de lo presente. La explicación del centro de convergencia omega es una "visión" del porvenir.

"Desde hace mucho tiempo, escribe Teilhard (desde el momento en que de hecho el equilibrio del mundo se trasmutó, a mis ojos, de atrás a adelante) presentía constantemente, al principio de la cosmogénesis, la existencia de un polo, no

1 *La centrologie*, 1944, Nº 18.

solamente de atracción, sino de *consolidación*, es decir, de irreversibilización."[2] "Por su estructura, la noósfera, y más generalmente el mundo, representan un conjunto, no únicamente cerrado, sino *centrado*. Porque contiene y engendra la conciencia, el espacio-tiempo es necesariamente de *naturaleza convergente*. Por consiguiente, sus desmensuradas capas seguidas en sentido conveniente, deben replegarse en alguna parte hacia adelante, en un punto, llamémosle omega, que las fusiona y perfecciona integralmente en sí."[3]

En lo que se refiere a la argumentación por la cual Teilhard, yendo por delante de nosotros, deduce la necesidad de admitir la existencia de un foco de convergencia subsistente, remitimos al lector a sus obras. Nuestra intención no es y no podría ser, repitámoslo, reemplazar la lectura del texto. Queremos solamente facilitar esta lectura, ofreciendo un esquema simplificado de la obra.

El punto de convergencia omega aparece en el análisis como señalando el umbral de maduración del proceso cósmico total.

"Desde el punto de vista estrictamente fenomenológico en que nos situamos y nos mantenemos... me parece que se podría decir esto: Lo que desde el mero principio hizo al hombre por

2 *Le coeur de la matière.*
3 *Le phenomène humain*, p. 288.

vez primera, lo sabemos bien, es el acceso de la conciencia individual a la reflexión.

"Lo que en el curso de los siglos siguientes señala el progreso de la humanidad, es (ya traté de probarlo) el aumento de este poder reflexivo por la reflexión conjugada de las conciencias humanas entre sí.

"Pues bien, por razón de continuidad y de homogeneidad, lo que coronará y limitará a la humanidad colectiva al fin de su evolución, es y no puede ser más que el establecer una especie de foco puntual en el centro del aparato que reflexiona, tomado en toda su totalidad.

"Vista de esta manera, la historia humana se desenvolvería toda en el intervalo comprendido entre dos puntos críticos: el primero, inferior y elemental, el segundo, superior y noosférico, de reflexión. Biológicamente hablando, la humanidad no se acabará, no encontrará su equilibrio interno (quizá no antes de algunos millones de años) sino cuando se encuentre psíquicamente centrada en ella misma." [4]

La humanidad, es decir, la evolución reflexiva, no se acabará sino cuando la humanidad llegue a ser orgánicamente una: "En el sistema cuya

---

4 *Une interpretation plausible de l'histoire humaine: la formation de la noosphere* "Revue des questions scientifiques", 1947.

lógica hemos adoptado, la humanidad no es todavía el fin del cosmos, porque es aún múltiple. Esto quiere decir que por el solo hecho de que la evolución atraviesa, sin detenerse, por la persona humana, nos encontramos obligados a llevar infinitamente más hacia adelante el término del movimiento que nos arrastra." [5]

Ya lo hicimos notar en el capítulo anterior; la evolución bergsoniana se acaba por la floración de "héroes" y "santos", es decir, por una multitud de "dioses". ("El universo, máquina de fabricar dioses.") La visión de Teilhard es, en su término, unitiva; el fin del mundo no puede ser más que la unidad real de los seres en la diversidad de sus personas.

¿Cuáles son las condiciones requeridas para que sea posible esta unificación? Aquí nos encontramos de nuevo la dialéctica ya usada por Teilhard para demostrar que la evolución debe, a fin de acabarse, aparecer como irreversible, es decir, inmortal.

Para que la unificación de las mónadas humanas sea posible, es necesario suponer la existencia de un centro de convergencia personal y ya subsistente en el cual se injerten:

---

5 *Esquisse d'un univers personnel.*

"La unión distingue. En virtud de este principio fundamental las personalidades elementales pueden —y no pueden más que así— afirmarse adhiriéndose a una unidad psíquica o alma más elevada. Pero esto *con una condición*: que el centro superior, al cual vienen a unirse *sin mezclarse*, tenga él mismo su realidad autónoma. *Puesto que no hay ni fusión ni disolución* de las personas elementales, el centro en donde éstas se unen, *debe necesariamente ser distinto de ellas, es decir, tener su propia personalidad*." [6]

A partir del momento en que la evolución se vuelve consciente de sí misma y reflexiva, se plantea para ella, por necesidad física, el problema de la acción. En el nivel de lo humano, una fenomenología de la acción, que analice sus implicaciones, exigencias y requisitos, es la continuación obligatoria de la fenomenología de la evolución. "En el momento en que la vida se refleja sobre sí misma, en virtud de este mismo acto, se encuentra enfrente del *problema de la acción*. Se despierta a sí misma en el difícil camino de una unificación progresiva. ¿Cómo se justificará esta obligación primordial y congénita? ¿En dónde encontrará, no solamente la legitimación, sino el ánimo y el gusto para el esfuer-

6 *L'énergie humain.*

zo?... Ninguna consideración podría, de derecho, decidirnos a dar el menor paso adelante, si no sabemos que el camino ascendente *lleva a una cumbre de la que la vida jamás bajará.* El único motor posible de la vida reflexiva es, pues, un término absoluto, es decir, Dios." [7]

Desde el instante en que la vida es capaz de juzgarse y criticarse, nuestra acción no es posible a menos que sepa que su obra es una "adquisición para siempre". Ahora bien, lo mejor de nuestra obra somos nosotros mismos, nuestro ser, a cuya génesis estamos llamados a cooperar. No es posible ninguna fuga ante la exigencia de este principio; no estaremos satisfechos con la esperanza de que "nuestras obras" servirán a nuestra posteridad. Queremos que nuestra persona sea inmortal, sin lo cual, dentro de mayor o menor tiempo, haremos huelga. "Dos condiciones son necesarias (y de hecho suficientes) para hacernos consentir y concurrir a los llamados de la evolución; y son que el fin universal y sobrehumano, al que nos encamina ésta última, se nos presente simultáneamente como *incorruptible y personal.*" [8]

Este centro de convergencia, hacia el cual tiende toda la creación, no podría ser únicamente

7 *L'esprit de la terre.*
8 *L'énergie humaine.*

un "foco real" óptico. Debe ser subsistente y trascendente para estar en condiciones de atraer hacia él a las mónadas pensantes. No resulta de su convergencia; es, por el contrario, su causa y su principio. "So pena de estar menos evolucionada que los sujetos que anima su acción, *la energía universal debe ser una energía pensante.* Y, por consiguiente, los atributos de valor cósmico de los que se irradia a nuestros ojos modernos, no suprimen en nada la necesidad en que estamos de reconocerle *una forma* trascendente de *personalidad.*

"La cumbre definitiva del mundo acabada, es decir, personalizada (a saber, Dios), no puede en ninguna forma ser concebida como naciendo integralmente de una suerte de agregación de personalidades elementales, ya que éstas son por naturaleza in-descentrables. *Para sobreanimar, sin destruirlo,* un universo formado de elementos personales, es necesario que él mismo sea un centro especial." [9]

No es ésta, notémoslo bien una vez más, una demostración metafísica de la existencia de Dios. Como escribía justamente monseñor Bruno de Solages en el texto que citamos al principio de esta exposición, es en el plano de la física en el que

---

9 *L'esprit de la terre.*

Teilhard nos lleva a reconocer la existencia de un centro personal, trascendente, hacia el que toda la creación converge, y en el cual encuentra su consistencia.

Para que el universo se acabe, para que la acción emprendida llegue a su fin normal, es necesario admitir que reconocerá ante ella a ese *alguien* con el cual quiere unirse.

Queda en pie la solución de escapatoria que consiste en decir que el mundo va a abortar en sí mismo, absurdamente. Ciertas filosofías contemporáneas no titubean en dar ese paso.

Pero, ya lo vimos en capítulo precedente, esta tesis es más literaria y afectiva que positiva; no se concibe sino en el seno de una reflexión encerrada en una cierta subjetividad, que se tapa los ojos para no ver que nos rodea un universo en acción. Es una decisión de aislamiento y un grito suicida, más que una reflexión sobre lo real, sobre el ser, científicamente explorado.

La visión del mundo de Teilhard es evidentemente, punto por punto opuesta a las filosofías desesperadas de la existencia. Es una filosofía cósmica, y afirma que el universo es capaz, por poco que se abran los ojos para verlo, de darnos esperanza.

II

TEILHARD, PENSADOR CRISTIANO

CRISTOLOGIA

La obra de Teilhard de Chardin puede ser definida, desde el punto de vista teológico, como un esfuerzo por ilustrar las condiciones, las preparaciones *naturales* para un coronamiento *sobrenatural*.

Lo que la ciencia moderna nos permite, lo que Teilhard nos propone, es una *historia de la creación,* tal como de hecho se realizó históricamente y tal como continúa operándose. Teilhard se propuso dilucidar una ley de recurrencia que definiera experimentalmente el proceso de la creación en el trascurso del tiempo. Esta ley de recurrencia es filosóficamente significativa. Está llena de enseñanzas; toda la creación aparece esencialmente orientada hacia la conciencia y la personalización. Recordemos el texto de Teilhard: "La evolución cósmica persigue una obra de naturaleza personal."

Al fin de este trabajo cósmico de génesis, Teilhard vislumbra un centro de convergencia y de consolidación, personal y trascendente.

Toda la creación se presenta orientada hacia una personalización centrada en una persona divina.

En su análisis fenomenológico, Teilhard no da a este centro de personalización ningún nombre; lo designa, como conviene, poniéndole una letra algebraica, *omega.*

Hasta aquí hemos permanecido en el plan del análisis positivo y en la numeración de lo que se requiere para que el fenómeno sea coherente.

Pero, en una fase ulterior del pensamiento, no está prohibido al pensador cristiano establecer una relación entre la doctrina de lo real y la doctrina de la palabra de Dios. No solamente esta síntesis última no es ilegítima, sino que está recomendada por toda la tradición bíblica, patrística y teológica del pensamiento cristiano, además de corresponder a una necesidad imperiosa del espíritu, que no puede satisfacerse en la dualidad de una separación interior entre las dos fuentes del saber, la creación y la palabra de Dios.

Se ha acusado a Teilhard de concordismo por haber intentado esta síntesis entre la doctrina de lo real y la doctrina de la revelación.

El concordismo es un intento ilegítimo de buscar en la Escritura conocimientos que no son de su competencia, ya que deben más bien ser proporcionados normalmente por investigación científica.

El trabajo del padre Teilhard no tiene nada de común con el concordismo. Hablar de concordismo en su caso es colocar perezosamente un problema nuevo en un cajón viejo. El trabajo de Teilhard está muy lejos de buscar en la Escritura verdades científicas. Lo que busca es dejar que se unan en él las fuentes del saber, como inevitablemente el espíritu está inclinado a hacerlo, si no quiere levantar artificialmente separos en su interior mismo, entre su fe y su ciencia. No se trata de *confundir* las diversas fuentes del conocimiento, ni de mezclar los principios propios y los métodos específicos de cada orden. Se trata simplemente de tomar la creación de Dios y la palabra de Dios en serio: es, sin duda, de este universo del que se trata en la Escritura, y, entre la creación, que es la obra de la palabra de Dios, y esta misma palabra expresada en lenguaje humano, no puede haber contradicción. La creación prepara con su trabajo físico, biológico y humano, para este fin sobrenatural al cual la revelación nos invita. Y el mismo Cristo nos mueve a establecer un paralelo entre la doctrina de lo

real y su propia palabra, a discernir en lo real y en la historia los *signos* del cumplimiento de su palabra. Aprended la parábola de la higuera... "Cuando veais que esas cosas se empiezan a cumplir, sabed que el tiempo se acerca."

La teología cristiana no es compatible con cualquier cosmología. La cosmología estoica, por ejemplo, con su doctrina del eterno volver, de una diástole y de una sístole eternas del mundo, o la cosmología peripatética, son radicalmente incompatibles con la teología cristiana. Los padres de la Iglesia y los grandes teólogos medievales lo comprendieron así y desecharon la doctrina del eterno volver, de la eternidad de la materia, de la divinidad de los astros, en nombre precisamente de las exigencias metafísicas, también se puede decir "físicas", del cristianismo.

Cuando Teilhard, pues, nos dice que una visión del mundo en evolución entra mejor en simbiosis con la teología cristiana que una visión estática del mundo, no nos apresuremos a hablar de concordismo. No se trata aquí de concordismo, sino solamente de la más elemental coherencia. El universo de un Platón, de un Aristóteles, de un Crisipo, es incompatible con la revelación cristiana. Existen, pues, no solamente exigencias filosóficas del cristianismo, sino también exigencias *cosmológicas* de la teología cristiana, y esto

parece harto normal por poco que se preste atención al hecho de que es el mismo Dios el que creó el mundo y habló al hombre.

La reacción anti-concordista —legítima— ha engendrado otra aberración inversa que podría enunciarse así: no hay ninguna relación inteligible entre lo real, la creación tal como nos aparece, y la palabra de Dios, a un punto tal que podría uno preguntarse si el mismo Dios es autor de una y de otra. En vez de distinguir, lo que es legítimo, la reacción anticoncordista ha *separado*, con lo que se hacen ininteligibles las relaciones entre el mundo y la palabra de Dios. Se llega a un pluralismo incoherente de las "visiones del mundo": la bíblica, la científica, la filosófica y ¿por qué no? la estética, etc. El *homo biblicus* aparece en el mundo moderno como un fantasma.

Esas pocas observaciones nos han parecido necesarias para prevenir el reproche, a menudo dirigido a Teilhard, de confundir los planos y renovar el error del concordismo.

Teilhard no ha permitido que se levanten en él tabiques impenetrables entre su ciencia y su reflexión cristiana. En esto reside toda su originalidad. Ha considerado la creación divina como sagrada y capaz de instruirnos acerca del designio del Creador. Es la actitud constante, la más autén-

tica y más venerable de la tradición bíblica y cristiana, formulada por el mismo San Pablo.

La creación entera, nos dice San Pablo, gime conjuntamente con los dolores del parto, hasta ahora. La obra de Teilhard se consagra a estudiar positivamente las condiciones cósmicas, físicas, biológicas, antropológicas, que definen concretamente esta maduración de la creación, por lo que se capacita para recibir la plenitud de su fin sobrenatural. Lejos, pues, de confundir el orden de la naturaleza y el orden de lo sobrenatural, Teilhard reserva, al contrario, expresamente, su lugar al don gratuito de Dios, procurando describir sus preparaciones de la parte del mundo.

Cuando Cristo nos invita a discernir los signos cósmicos e históricos que anuncian el fin del mundo, establece una relación entre el estado físico del mundo y el acontecimiento anunciado de modo profético y sobrenatural. Atestigua, así, que se trata realmente de nuestro mundo...

Teilhard, en el plano científico, no hace otra cosa que leer, en la historia del pasado y en el trabajo del presente, estos signos que manifiestan una evolución del mundo orientado hacia un punto crítico de maduración. "Vuélvanse o revuélvanse las cosas como se quiera, el universo

no puede tener dos cabezas — no puede ser *bicéfalo*." Por sobrenatural, pues, que sea finalmente la operación sintetizante reclamada por el dogma para el Verbo Encarnado, ésta no podría ejercerse en divergencia con la convergencia del mundo, tal como la hemos definido. Centro universal crístico, fijado por la teología, y centro universal cósmico, postulado por la antropogénesis; los dos focos, al fin y al cabo, coinciden (o cuando menos se sobreponen), necesariamente en el medio histórico en el que nos encontramos colocados. Cristo no sería el único motor, el único término del universo, si el universo pudiera de algún modo agruparse, aun en un grado inferior, fuera de El. Todavía más, Cristo se hallaría aparentemente en la incapacidad física de centrar sobre sí mismo, sobrenaturalmente, el universo, si éste no hubiera ofrecido a la Encarnación un punto privilegiado en el que todas las fibras cósmicas, por estructura natural, tienden a unirse. De hecho, hacia Cristo, pues, se dirigen nuestras miradas cuando, en cualquier grado de aproximación, buscamos hacia adelante un polo superior de humanización y de personalización.

Cristo *hic et nunc* ocupa para nosotros, en posición y en función, el lugar del punto omega. [1]

---

1 *Super-humanité*... 1943.

Para que la Encarnación fuera posible, era preciso que un pueblo y una mujer estuviesen preparados, preadaptados a esta visita sobrenatural. Para que el mundo termine en la plenitud sobrenatural que se le ha prometido, y que toda la creación espera con impaciencia, es preciso, también que ciertas condiciones se cumplan; es preciso, si puede decirse, que la creación vaya, en su estructura, al encuentro de aquel que viene.

"Bajo la presión combinada de la ciencia y de la filosofía, el mundo se impone cada vez más a nuestra experiencia y a nuestro pensamiento como un sistema trabado de actividad, que va elevándose gradualmente hacia la libertad y la conciencia. La única interpretación satisfactoria de este proceso... es mirarlo como irreversible y convergente. Así se define, ante nosotros, un *centro cósmico universal*, en el que todo termina, en el que todo se explica, en el que todo se siente, en el que todo se ordena. A mi parecer, es en este polo físico de la universal evolución, donde es necesario colocarse y reconocer la plenitud de Cristo. Porque *en ninguna otra especie de cosmos* y *en ningún otro lugar*, ningún ser, *por divino que fuera*, podría ejercer la función de universal consolidación y de universal animación, que el dogma cristiano reconoce en Jesús. Dicho de otro modo, Cristo necesita hallar una cumbre en el

mundo para su consumación, como necesitó hallar una mujer para su concepción." [2]

El mundo está preadaptado a su fin sobrenatural: eso es lo que Teilhard ha querido hacernos entrever.

El fin del mundo es muy a menudo presentado bajo una forma exclusivamente catastrófica. Todo el pensamiento bíblico, en efecto, nos propone la idea de un mundo en estado de gestación que tiende a su término a través de un dolor, que la Escritura compara al del parto, y que es esencialmente fecundo. El fin del mundo es el tiempo del nacimiento de una humanidad nueva y de la cosecha. El aspecto catastrófico, "el principio de los dolores", no es sino el aspecto negativo de ese alumbramiento. Y la Escritura atribuye, como se sabe, una importancia a la *duración* necesariamente exigida para que madure el fruto. De conformidad plena con esta perspectiva —y sin haberla buscado, por cierto— Teilhard encuentra el sentido de las preparaciones y de los "tiempos" necesarios para que llegue el fin: "Por costumbre, seguimos pensando y representándonos la *parusia* (que ha de ser la consumación del reino de Dios en la tierra) como un acontecimiento de naturaleza puramente catastrófica, es

2 *Le coeur du problème*, 1949.

decir, susceptible de producirse sin relación precisa con ningún estado determinado de la humanidad, en cualquier momento de la historia. Es un punto de vista. Pero, ¿por qué no admitir, de conformidad plena con la nueva visión científica de una humanidad en curso actual de antropogénesis (y en perfecta analogía, añadamos, con el misterio de la primera Navidad, que no pudo operarse, como todo el mundo está de acuerdo, sino entre el cielo y una tierra *presta* social, política y psicológicamente, a recibir a Jesús), por qué no admitir más bien que la chispa parusíaca no se producirá, por necesidad física y orgánica, sino entre el cielo y una humanidad biológicamente llegada a cierto punto crítico evolutivo de madurez colectiva?" [3]

Desde un punto de vista fenoménico, Teilhard nos invita a observar la relación que existe entre "el punto crítico de madurez humana, por una parte, y por otra parte *el punto de parusia* (o segunda venida, triunfante, de Cristo), por la que se cierra, al fin de los tiempos, el horizonte cristiano. Inevitablemente, por estructura, los dos puntos coinciden — en el sentido de que la terminación de la hominización por ultrarreflexión

3 *Le coeur du problème*, 1949.

aparece como una condición preliminar necesaria (pero no suficiente) de su divinización".[4]

Nunca, a lo que parece, una visión del mundo —y con mayor razón una visión científica del mundo— nos había sido propuesta, que fuera, como la de Teilhard, escatológica por estructura y por esencia: enteramente orientada hacia el término y acabamiento, hacia la venida de Cristo, que será "todo en todos".

Teilhard ha tenido, durante su vida entera, los ojos fijos en el Cristo resucitado, hacia quien toda la creación aspira, en quien encuentra su consistencia, pues El es, según expresión de San Pablo, la cabeza del cuerpo — su Iglesia.

Desde sus primeros ensayos hasta su último escrito, Teilhard no ha dejado de reivindicar la plenitud de su sentido cósmico para los grandes textos paulinos de las *Epístolas del cautiverio.*

El cuerpo místico de Cristo no es solamente, de modo metafórico, la asociación jurídica y moral de los creyentes unidos en torno de su señor. El cuerpo de Cristo es verdaderamente, de manera eminente y en todo el realismo del término, un organismo. "Para los espíritus tímidos en sus conceptos o imbuídos de prejuicios individualistas, que procuran siempre interpretar los lazos

---

4 *Comment je vois*, 1948, Nº 24.

entre los seres como relaciones morales o lógicas, el cuerpo de Cristo es fácilmente concebido por analogía con las agrupaciones humanas. Y es semejante, entonces, a un conglomerado social, mucho más que a un organismo natural... Esos espíritus debilitan peligrosamente el pensamiento de la Escritura y la vuelven incomprensible o vulgar para las inteligencias apasionadas por las conexiones físicas y las relaciones propiamente cósmicas... El cuerpo de Cristo debe ser entendido atrevidamente tal como San Juan, San Pablo y los Padres lo han visto y amado: forma de un mundo natural y nuevo, un organismo animado y en movimiento, en el cual estamos todos unidos físicamente, *biológicamente*." [5]

Ciertamente, desde el punto de vista teológico, el empleo de las palabras "natural", "físicamente", "biológicamente", no es adecuado. Pero, lo que nos interesa, en este escrito de juventud, es que se note el realismo con que se entienden los textos paulinos. Sin disminuir el pensamiento de Teilhard, antes al contrario, se podría tal vez expresar su intuición de manera más satisfactoria, técnicamente, diciendo que el cuerpo místico es un organismo, de manera sobreeminente, en un sentido más real, según conexiones más estables

5 *La vie cosmique*, 1916.

y más íntimas, que todos los organismos físicos conocidos.

Más adelante, Teilhard reafirma: "En verdad, el cuerpo místico de Cristo debe concebirse a modo de una realidad física, sin atenuación." Este cuerpo místico es el pueblo de Dios, es la Iglesia que crece en este mismo momento. El término del mundo es la plenitud de la Iglesia de Dios. "El mundo está creándose todavía, y Cristo se completa en él." [6] Así se puede hablar de un "cuerpo cósmico" de Cristo. [7] La "filosofía" de Teilhard en sus primeros escritos, y esto es cierto para toda su obra, es "la filosofía del universo concebida en función de la noción del cuerpo místico". [8]

Toda su vida, Teilhard volverá sobre los mismos temas: "A despecho de las repetidas afirmaciones de San Pablo y los Padres griegos, el poder universal de Cristo sobre la creación ha sido considerado hasta aquí, por los teólogos, bajo un aspecto extrínseco y jurídico...

"Todas las inverosimilitudes se desvanecen y las expresiones más audaces de San Pablo toman sin dificultad un sentido literal, desde el instante en que se descubre que el mundo está suspendido,

---

6 *Ibid.*
7 *Ibid.*
8 *L'union créatrice*, 1917.

por su aspecto consciente, de un punto de convergencia, omega, en donde Cristo aparece revestido en virtud de su Encarnación, precisamente de las funciones de omega.

"Si, en efecto, Cristo ocupa, en el cielo de nuestro universo, la posición de omega (cosa posible, ya que omega, por su estructura es de naturaleza suprapersonal), toda una serie de propiedades notables vienen a ser el patrimonio de su humanidad resucitada.

"Física y literalmente, primero, *es El quien llena y completa*: ningún elemento del mundo, en ningún instante del mundo, ni se ha movido, ni se mueve, ni jamás se moverá si no es por su influjo director. El espacio y la duración están llenas de El.

"Física y literalmente, todavía, El es quien *consuma*: la plenitud del mundo no se termina sino en la síntesis final en la que una conciencia suprema aparecerá en la complejidad total perfectamente organizada, y siendo El, Cristo, el principio orgánico de esta armonización, todo el universo se encuentra, *ipso facto*, marcado con su característica, dibujado a su gusto y animado con su forma.

"Física y literalmente, al fin, ya que en El todas las líneas del mundo convergen y se anudan juntas, es El quien a todo el edificio de la ma-

teria y del espíritu *le da su consistencia*. En El, por consiguiente *cabeza de la creación,* se corona y culmina, en dimensiones universales y en profundidades sobrenaturales, y en armonía con todo el pasado, el proceso fundamental de la cefalización." [9]

San Juan nos dice que toda la creación se ha hecho *en* el Verbo. También en El se terminará, y entonces "Dios será todo en todos". Es normal que la creación, en su estructura, esté adaptada a ese término al cual tiende. No cualquier universo podría adaptarse a esta consumación *in Cristo Jesu.* El universo tal como se lo imaginaron los antiguos —un enorme reloj que da vueltas eternamente sobre sí mismo— no es conciliable con la visión bíblica y cristiana de una creación que tiende, todo el tiempo de su génesis, a su perfeccionamiento en Cristo.

"Si el mundo fuera un cosmos estático, o también si formara un sistema divergente, solamente, pongamos buen cuidado, relaciones de naturaleza conceptual y jurídicas podrían ser invocadas para fundar la primacía de Cristo sobre la creación. Cristo es rey de todas las cosas porque ha sido *declarado* como tal y no porque exista (ni siquiera pueda existir convenientemente) alguna relación

9 *Super-humanité...*

orgánica de dependencia entre El y una multiplicidad fundamentalmente *irreductible.*

"Y en esta perspectiva *extrinsecista* con dificultad se puede todavía hablar honradamente de una 'cosmicidad' crística.

"Pero si, al contrario, como lo establecen los hechos, nuestro universo (y probablemente, en la medida en que crear es unificar cualquier universo posible) forma una especie de *vortex* biológico dinámicamente centrado sobre sí; entonces, ¿cómo no ver que hay en la cumbre temporoespacial del sistema una posición, única, singular, en donde Cristo sin deformación ni esfuerzo viene a ser literalmente, con un realismo inaudito, el *pantocrator.*" [10]

Lo que nos detiene, lo que nos impide adherirnos plenamente a esta idea de una creación que se perfecciona real y físicamente en Cristo, es un maniqueísmo latente que nos hace olvidar siempre que "*todo* ha sido creado en el Verbo" (JUAN, I, 3).

A primera vista podría parecer que este Cristo cósmico se concilia difícilmente con el Cristo evangélico, Jesús de Nazareth, nacido de una mujer y muerto en el tiempo de Poncio Pilato. Esta es la pregunta que se hace cualquier espíritu

10 *Le Christique,* 1955 (uno de sus últimos escritos).

despierto al descubrimiento de un universo inmensamente agrandado. "El Cristo evangélico, imaginado y amado en las dimensiones de un mundo mediterráneo ¿será capaz de abarcar y centrar un universo prodigiosamente agrandado? [11] ¿No dañará el sentido del Cristo cósmico a nuestro sentido del Cristo encarnado, *hic et nunc*, históricamente? De ninguna manera.

El Cristo cósmico y el Cristo encarnado históricamente se han pensado siempre conjuntamente en la tradición cristiana. Y no podría ser de otra manera. "En virtud de características que a primera vista parecen particularizarlo demasiado, *un Dios históricamente encarnado* es, al contrario, el único que podría satisfacer no solamente a las reglas inflexibles de un universo en donde nada se produce ni aparece más que *por vía de nacimiento*, sino también a las aspiraciones incontenibles de nuestro espíritu." [12] Teilhard está muy lejos de cualquier docetismo.

La Iglesia, como todo, nació históricamente. Desde el punto de vista fenoménico, desde el punto de vista del "naturalista", aparece como una "especie" nueva en el corazón mismo de la creación. "Considerado objetivamente como fenómeno, el movimiento cristiano, por su enraiza-

---

11 *Le milien divin,* 1957.
12 *Le coeur de la matière,* 1950.

miento en el pasado, y por su desenvolvimiento incesante, presenta los caracteres de un *phylum*.

"Colocado de nuevo en una evolución interpretada como una ascensión de conciencia, este *phylum* por su orientación hacia una síntesis a base de amor progresa exactamente en la dirección que apunta la *flecha* de la biogénesis.

"En el arranque que guía y sostiene su marcha hacia adelante, esta flecha ascendente implica esencialmente la *conciencia de encontrarse en relación actual* con un polo espiritual y trascendente de convergencia universal."[13]

Teilhard tenía un sentido realista de la Iglesia, en armonía con el conjunto de su pensamiento. La Iglesia es el *phylum* sobrenatural plantado en el corazón de la noósfera. Abandonar la Iglesia tiene tan poco sentido, como para un ser vivo abandonar el *phylum* del cual recibe la savia. Aquí también Teilhard está en las antípodas de cualquier docetismo o calvinismo. En definitiva, es por la Iglesia por donde pasa el eje de toda la creación.

"En el universo, reconocimos al principio, la vida es el fenómeno central, y en la vida, el pensamiento, y en el pensamiento, la ordenación colectiva de todos los pensamientos sobre ellos

---

13 *Le phénomène humain*, p. 332.

mismos. He aquí que ahora, en *una cuarta opción,* nos hallamos orillados a decidir que, todavía más en la hondura, es decir, en el corazón mismo del fenómeno social, está en marcha una especie de *ultrasocialización,* aquella por la que 'la Iglesia' se forma poco a poco, vivificando con su influencia y congregando bajo su más sublime forma todas las energías espirituales de la noósfera; la Iglesia, porción reflexivamente cristificada del mundo; la Iglesia, foco principal de afinidades interhumanas por super-caridad; la Iglesia, eje central de convergencia universal, y punto preciso de encuentro entre el universo y el punto omega." [14]

---

14 *Comment je vois,* N° 24.

LA ESPIRITUALIDAD

La espiritualidad de Teilhard es correlativa a su visión del mundo. Como lo escribíamos al principio de estas páginas, Teilhard es un místico del siglo xx, que supo hacer crecer en él, correlativamente, su conocimiento positivo, científico, del mundo, y su inteligencia del misterio de Cristo.

Por lo que a esto se refiere, la actitud de Teilhard es profundamente bíblica; la mirada que Teilhard lanza sobre el mundo es una mirada bíblica; el cielo y la tierra cantan la gloria de Dios, Dios puede ser conocido por la inteligencia a través de su obra. En Teilhard, el amor de la creación se ha desarrollado al mismo tiempo que su amor de Cristo. Teilhard casi no usó la *Biblia,* pero su coincidencia con ella es sorprendente. Teilhard encontró espontáneamente los principios de una mística de tipo bíblico.

Para la génesis del pensamiento de Teilhard fue decisiva la experiencia del cisma entre las mejores aspiraciones, las exigencias más legítimas del mundo moderno, y el Cristianismo, *tal como se le presentaba y tal como aún hoy se le presenta con demasiada frecuencia.* Teilhard se ha dolido y ha hablado agudamente de esta patología de la cristiandad, de la espiritualidad cristiana, que Nietzsche, Marx y Freud, para no hablar sino de los más grandes, denunciaron tan vigorosa y útilmente.

La espiritualidad de Teilhard puede ser definida como un esfuerzo magistral para libertar la espiritualidad y la mística cristianas de los dejos del maniqueísmo que secretamente pesan todavía sobre ellas. La herejía es la enfermedad de la cristiandad. El maniqueísmo es una enfermedad, una neurosis, de la espiritualidad.

De esta experiencia decisiva de un desgarramiento, encontramos una expresión apasionada ya en los primeros escritos del padre Teilhard: "¿Es que, para ser cristiano, es necesario en definitiva renunciar a ser humano en el sentido lato y profundo de la palabra, humano áspera y apasionadamente? ¿Será necesario, para seguir a Jesús y tener parte en su cuerpo celeste, renunciar a la esperanza de que palpamos y preparamos un poco de lo absoluto, cada vez que bajo los golpes

de nuestro trabajo se domeña un poco más al determinismo, se adquiere un poco más de verdad y se realiza un poco más de progreso? ¿Será necesario, para estar unido a Cristo, desinteresarse de la *marcha propia de este cosmos*, embriagador y cruel, que nos sostiene y se ilumina en cada una de nuestras conciencias? Y una operación semejante ¿no corre el riesgo de hacer de los que la intentan en ellos mismos, mutilados, tibios o débiles? He aquí el problema vital en donde chocan inevitablemente, en el corazón del cristiano, la fe divina que sostiene y la pasión terrestre que es la savia de todo esfuerzo humano.

"Mi convicción más querida es que desinteresarse de cualquier modo de todo lo que hace el encanto y el interés lo más noble de nuestra vida natural, no es la base de nuestro acrecentamiento sobrenatural." [1]

En su autobiografía espiritual, Teilhard nos relata el conflicto que experimentó él mismo entre lo mejor de sus aspiraciones humanas y una cierta espiritualidad de fuga y evasión. "Encuentro las primeras huellas de esta oposición, durante mis años de colegio, en mi esfuerzo patético por conciliar con mi atractivo por la naturaleza el evangelismo (ciertamente demasiado estrecho) de la

1 *La vie cosmique*, 1916.

Imitación, cuyo texto alimentaba mis oraciones de la mañana. Más tarde, *junior* en Jersey, consideraba seriamente la eventualidad de un renunciamiento completo a la 'ciencia de las piedras', que me atraía con pasión entonces, para consagrarme enteramente a las actividades que se llaman 'sobrenaturales'. Y si no 'descarrilé' en ese momento, se debe al gran buen sentido del padre T., maestro de novicios. En realidad el padre T. se limitó, en aquella circunstancia, a asegurarme que el Dios de la Cruz esperaba el desarrollo 'natural' de mi ser tanto como su santificación, sin explicarme cómo ni por qué. Pero esto fue bastante para dejarme los dos cabos del hilo entre las manos. Y me salvé." [2] Lo que Teilhard, con un instinto muy seguro, no aceptó desde el principio fue un cristianismo exclusivamente jurídico, moral, individualista y platonizante.

"El cristianismo, escribía Teilhard en 1916, es una religión cósmica", [3] una "cosmogonía". "¿Cuál será, pues, finalmente, el cristiano ideal, el cristiano a la vez antiguo y nuevo, que resuelva en su alma el problema del equilibrio vital haciendo pasar toda la savia del mundo por su esfuerzo hacia la divina Trinidad?" [4]

---

2 *Le coeur de la matière,* 1950.
3 *La vie cosmique.*
4 *La maitrise du monde,* 1916.

Algunas páginas de la obra de Teilhard traen a la memoria, en cierto sentido, las *Confesiones* de San Agustín por su esfuerzo heroico para sacudirse ese maniqueísmo secreto, que viciaba el "medio" en el cual aprendió a conocer el cristianismo. "Y esto era, para hablar propiamente, la historia de una conversión." [5] "Esas páginas en donde quise expresar, con lo mejor de mi mirada sobre las cosas, la solución leal en la que se equilibró y unificó mi vida interior, las entrego a los que desconfían de Jesús porque le imputan que quiera desflorar ante sus ojos la faz irrevocablemente amada de la tierra —y también a esos que para amar a Jesús se obligan a ignorar aquello de que su alma rebosa— a esos, finalmente, que por no hacer coincidir al Dios de su fe con el Dios de sus trabajos más nobles, se cansan e impacientan por esta vida suya bifurcada en esfuerzos oblicuos." [6]

Se encuentran en esas páginas los temas que van a constituir *Le milieu divine* (1927).

Lo que es trágico en el destino de Teilhard, es que no supo situar ni definir históricamente, para sí mismo y para el público, este descubrimiento que hizo de un cristianismo, que es sencillamente el cristianismo de la fuente, el de la

5 *Ibid.*
6 *La vie cosmique.*

Sagrada Escritura, de los Padres y de la tradición constante de la Iglesia. Aquí es donde más se ha de lamentar que Teilhard no haya recibido una formación teológica más bíblica y patrística. Pasó toda su vida luchando contra cierta metafísica, cierta teología y cierta espiritualidad, que no corresponden a nada real en la Iglesia, sino a un conjunto de malentendidos, a un fenómeno de trivialización muy frecuente en toda enseñanza escolar cualquiera que sea, a un fenómeno sociológico de perversión de la espiritualidad cristiana, a una enfermedad de la cristiandad.

Teilhard ha hecho la experiencia misionera de las exigencias del mundo moderno en materia de evangelización.

"La originalidad de mi creencia consiste en que tiene sus raíces en dos dominios de la vida habitualmente considerados como antagónicos. Por educación y formación intelectual pertenezco a los 'hijos del cielo'. Pero por temperamento y por estudios profesionales soy 'un hijo de la tierra'. Situado de esta manera por la vida en el corazón de dos mundos de los que conozco, por una experiencia familiar, la teoría, la lengua, los sentimientos, no levanté entre ellos ninguna pared interior, al contrario, dejé reaccionar con plena libertad, en el fondo de mí mismo, al uno sobre el otro, dos influencias aparentemente con-

trarias. Pues bien, al cabo de esta operación, después de 30 años consagrados a conseguir la unidad interior, tengo la impresión de que una síntesis se ha producido naturalmente entre las dos corrientes que me solicitaban. Lo uno no mató a lo otro. Ahora probablemente creo en Dios mejor que nunca, y ciertamente creo más que nunca en el mundo. ¿Acaso no está aquí en escala individual, la solución especial, al menos esbozada, del enorme problema espiritual en el que se estrellan, hoy en día, las avanzadas de la humanidad?" [7]

Teilhard hizo la experiencia del mundo de la ciencia y de la investigación de la misma manera que el misionero la hace de China, de Africa o de los medios proletarios descristianizados; aprendió la lengua, comprendió las aspiraciones legítimas, y admiró los valores humanos presentes en ese mundo. También su obra es un testimonio: "Testimonio de mi vida, un testimonio que no podría callar yo, tanto menos cuanto que soy uno de los pocos que pueden darlo. Por más de 50 años, tuve la suerte de poder vivir en estrecho e íntimo contacto profesional, ya sea en Europa, en Asia o en Africa, con todo lo que esos diversos países contaban o cuentan todavía de más significativo, de más influyente, de más 'germinativo'

7 *Comment je crois.*

—se podría decir— en materia de sustancia humana. Gracias a esos contactos inesperados y excepcionales —que me permitieron a mí, jesuíta, es decir, educado en el corazón mismo de la Iglesia, penetrar y moverme como en mi medio en las zonas más activas del pensamiento y de la investigación libre— era natural que ciertas cosas, poco sensibles a los que nunca han vivido más que en uno de esos dos mundos en presencia, se me dieran con una evidencia tal que me fuerzan a dar voces." [8]

El cristianismo de los cristianos se presenta ahora a los mejores gentiles como una mística indeseable por ser infrahumana, mórbida. Ciertamente en este punto se ha producido un cambio, desde hace 50 años, del lado cristiano. Los reproches de Nietzsche, Marx y Freud son cada vez menos fundados. No fueron del todo inútiles porque en parte provocaron esta sana reacción. Se puede decir también que la acción, a través del mundo, del padre Teilhard ha tenido su influencia en la curación llevada a cabo. Pero Teilhard conoció el cisma entre el mundo moderno y la Iglesia en su punto más crítico, al fin del siglo pasado y a principios de éste. "Indudablemente por una razón misteriosa, hay algo que no 'funciona', en nuestro tiempo, entre el hombre y Dios,

8 *Le coeur du problème.*

tal como se le presenta al hombre de hoy. Todo acontece hoy en día, como si el hombre no tuviera exactamente enfrente de sí la figura del Dios que quiere adorar... Por esto, en el conjunto, y a pesar de ciertos síntomas decisivos de renacimiento, pero todavía casi subterráneos, se da esa impresión obsesionante, en todas partes a nuestro rededor, de un ateísmo irresistiblemente ascendente o, más específicamente, de una ascendente e irresistible descristianización." [9]

No hay que apresurarse a acusar a los gentiles por rechazar al cristianismo tal como se les ofrece hoy. Mas bien es necesario, siguiendo el ejemplo de los profetas de Israel, buscar en el interior del pueblo de Dios los pecados y las desviaciones que explican esta hostilidad para con el Israel de Dios.

La visión del mundo que se impuso al eminente sabio, que fue Teilhard, lleva naturalmente consigo una renovación de la espiritualidad. El hombre no es un ser "caído en el mundo", arrojado en un cosmos malo y absurdo. El hombre, en la cumbre de la cosmogénesis, está llamado a cooperar a la obra de Dios, que no quiere que se acabe sino con su concurso. "En su forma clásica, y antigua —escribe Teilhard— (y es necesario entender por esto: en la enseñanza escolar recibida por él) la teoría de la perfección cris-

9 *Le coeur du problème.*

tiana se basa en la idea de que en el mundo actual, la "naturaleza", por oposición a la "sobrenaturaleza" está completa, *acabada*. Numéricamente, sin duda, el espíritu crece aún en la tierra — multiplicación de las almas. Pero cualitativamente (en sus potencias 'naturales') está quieta y no va a ninguna parte; se mantiene y dura sencillamente. En esas condiciones, la perfección para los hombres sólo puede consistir en emprender el vuelo individualmente a lo sobrenatural. Lo demás no tiene ningún interés para el reino de Dios, salvo en la medida en que hay que asegurar, por un tiempo arbitrario, el funcionamiento de la conservación de la vida a través de las edades. Y los hijos del siglo son todavía muy suficientes para esta faena. Esencialmente el cristiano es más puramente cristiano, mientras más se despegue del mundo: mientras menos use de las criaturas, más se acerca al espíritu." [10]

No se puede negar que Teilhard nos da una descripción fiel de esta caricatura que es enseñada a veces, y en todo caso comprendida con frecuencia con el nombre de cristianismo. Se reconoce en ella, bajo una forma larvada, la herejía *cáthara*, que tantos cristianos e incrédulos confunden con la doctrina de Cristo.

---

10 *Note sur la notion de perfection chrétienne*, 1942.

Teilhard ha luchado, pues, contra una caricatura, pero esta caricatura es, por desgracia, muy real, y es una herejía. San Ireneo luchó también toda su vida contra una caricatura del cristianismo.

Coincidiendo sin pretenderlo con el pensamiento bíblico, Teilhard afirma contra esta presentación morbosa de la doctrina cristiana que la creación todavía está en plena gestación, y que el deber del cristiano es cooperar a ella. "Estamos descubriendo que las potencias naturales y *sobrenaturalizables* del hombre están *todavía en pleno crecimiento,* y esto probablemente por millones de años aún. Pensábamos que la humanidad ya estaba madura. En realidad está muy lejos de haber sido creada plenamente, ni en sus valores individuales, ni sobre todo en el *término colectivo* hacia el cual se dirige, en virtud del gran fenómeno de la convergencia del espíritu." [11]

En virtud de la creación todavía en curso, *continuada,* el reino de Dios aparece directamente interesado en el progreso natural del mundo, y el cristiano por el hecho de serlo se ve desde entonces obligado a cooperar al perfeccionamiento del mundo para que éste ofrezca a la operación sobrenaturalizante un alimento más y más co-

---

11 *Ibid.*

pioso.[12] "Sin desviarse hacia ningún naturalismo o pelagianismo, el fiel descubre que puede y debe, tanto y *más* que el incrédulo, apasionarse por el progreso de la tierra, requerido para la consumación del reino de Dios. *Homo sum. Plus et ego.* Y, sin embargo, la fuerza ascensional del desprendimiento permanece *intacto*."[13]

La ascesis, desde entonces, no consiste tanto en liberarse o purificarse de la "materia" (como en una problemática de tipo maniqueo), cuanto en espiritualizar más la materia, en unificar lo múltiple, en participar en la consagración del mundo, en santificar y sobrenaturalizar lo real que se nos ha dado para llegar a ser, según la expresión de San Pablo, los "cooperadores" de Dios. La ascesis, en la perspectiva cristiana, adquiere un sentido exultante; es un método de vida.

"La historia del mundo se presenta como una enorme cosmogénesis, en el curso de la cual todas las fibras de lo real convergen, sin confundirse, en un Cristo a la vez personal y universal. Rigurosamente y sin metáfora, el cristiano que entiende a la vez la esencia de su credo y los enlaces temporo-espaciales de la naturaleza, se encuentra en la dichosa situación de poder, por toda la variedad de sus operaciones, y en unión con la

12 *Ibid.*
13 *Ibid.*

multitud de los demás hombres, pasar a un estado único de comunión. Que viva o muera, por su vida y por su muerte, consuma en cierta manera a su Dios al mismo tiempo que es dominado por El. En suma, perfectamente comparable al punto omega que nuestra teoría preveía, Cristo, si se le ve en el pleno realismo de su Encarnación, *tiende a producir exactamente* la totalización espiritual que esperábamos." [14]

Como lo demuestra *Le milieu divin* no solamente nuestras actividades son susceptibles de cooperar a la construcción de la Jerusalén que viene, sino también nuestras mismas pasividades, nuestros fracasos, son recuperables y utilizables para la obra de Dios, en virtud del misterio eficaz de la cruz. "Desde el punto de vista de la evolución convergente, en la que me han situado e instalado 60 años de experiencia y reflexión, el acontecimiento cósmico entero se concentra en un solo y largo proceso de estructuración, de cuyo mecanismo —utilización de los efectos de los grandes números y del juego de azar— se deriva a cada instante, por necesidad estadística, cierta cantidad de sufrimientos, fracasos, descomposiciones, muertes . . . Son precisamente éstos los *dos aspectos* (*constructivo y destructivo*) de esta

14 *L'énergie humaine.*

operación en los que, por el acceso de Cristo al punto omega, penetra y los invade una oleada de poder unitivo. Personalizada de una vez y por completo en sus desarrollos que *nos centran para Cristo,* y en sus disminuciones que *nos descentran de El,* la cosmogénesis toma bruscamente, hasta en sus determinismos más estridentes y más oscuros, la figura de un innumerable contacto con un polo supremo de atracción y de plenitud. Súbitamente lanzada, una corriente de amor se difunde por toda la superficie y hondura del mundo, y esto no solamente a manera de calor o perfume sobreañadido, sino como esencia de fondo, destinada a metamorfosear todo, a asimilar todo y a reemplazar todo." [15]

El cristiano tiene el deber de ser en cierta medida creador, y la ascesis profluye inevitablemente de esta exigencia de creación, porque toda creación es por esencia dolorosa, mortificante y crucificante; el misterio de la cruz está presente y opera en toda creación, en la creación entera. "En la acción me sumo a la potencia creadora de Dios y coincido con ella, vengo a ser no solamente su instrumento, sino su prolongación viviente. Y como no hay nada más íntimo en un ser que su voluntad, lo confundo en alguna forma, por mi corazón, con el corazón mismo de Dios.

15 *Le cocur de la matière.*

Este contacto es perpetuo, porque yo obro siempre; y al mismo tiempo, puesto que no podría encontrar un límite a la perfección de mi fidelidad, ni al fervor de mi intención, ese contacto me permite asimilarme a Dios más estrecha e indefinidamente."[16] "En virtud de la Creación y aún más de la Encarnación, *nada es profano* en esta tierra, para el que sabe ver. Todo es sagrado, al contrario, para el que percibe, en cada creatura, la partícula de ser elegido, sometida a la atracción de Cristo en vía de perfeccionamiento."[17]

Se conocen los textos célebres de San Pablo: Nada es profano, nada es inpuro para los que son puros.[18] Y Teilhard repite con San Pablo: Cualquier cosa que hagáis, que comáis o bebáis, hacedlo en Cristo Jesús.

A medida que el mundo se hace, y que la creación se realiza, cada época necesita un tipo de santidad nueva. La santidad también debe ser reinventada en cada época. No solamente cada uno de nosotros debe encontrar, en la obediencia y fidelidad a los mociones del espíritu, su camino personal de santidad, sino que cada época implica nuevas exigencias de santidad. No podemos con-

---

16 *Le milieu divine,* 1927.
17 *Ibid.*
18 *Romanos,* 14-14, 14-20. *Tito,* 1-15.

tentarnos con copiar la forma en que tal o cual gran santo del pasado encontró su perfección. Es necesario que en materia de santidad también realicemos una obra original de creación. Los principios son los mismos, el germen demanda desarrollarse. Es lo que nos dice Teilhard: "Lo que nos hace falta a todos, más o menos, en este momento, es una formulación nueva de la santidad." [19] Teilhard se aplicó toda su vida a obedecer fielmente a su vocación, que parece haber sido precisamente descubrir como pionero un nuevo tipo de santidad, una espiritualidad nueva. Como lo decíamos al principio de este capítulo, esta aventura a la que Teilhard se arriesgó, lo llevó a Tierra Santa: la espiritualidad de Teilhard está exactamente en la prolongación de la espiritualidad bíblica. ¡Qué lástima que no haya conocido más esta tradición bíblica de la que tomó el hilo, sin advertirlo claramente! Muchos malentendidos y contratiempos se hubieran evitado. "Aún hoy no he terminado de experimentar a qué riesgos se expone el que —por ley y necesidad interior— se ve impulsado a abandonar el camino asaz trillado, pero ya infrahumanizado, de cierta ascesis tradicional, para buscar en dirección del cielo un sendero (no medio, sino sintético) en que el dinamismo entero

19 *Le phénomène spirituel,* 1937.

de la materia y de la carne pase a la génesis del espíritu.

"Cuando en plena sinceridad interior, alguno se decide un día (como *todo* hombre en busca de santidad estará cada vez más obligado a hacerlo) a dejar reaccionar libremente, en el fondo de si mismo, la fe ascensional en Dios y la fe motriz en lo ultrahumano, ese alguien se quedará a veces espantado, sin poder detenerse, ante la novedad, la osadía y al mismo tiempo la posibilidad paradójica de las actitudes que se encuentra intelectual y sentimentalmente forzado a tomar, si quiere permanecer fiel a su orientación fundamental: alcanzar el cielo por el perfeccionamiento de la tierra.

"Cristificar la materia.

"Toda la aventura de mi íntima existencia... Una grande y espléndida aventura, en el curso de la cual con frecuencia he tenido miedo, pero a la que me fue imposible no arriesgarme; así de poderosa era la fuerza con que se acercaban y cerraban gradualmente por encima de mi cabeza, en una única bóveda las capas de lo universal y de lo personal." [20]

Traduzcamos al lenguaje bíblico: "No te pido que los retires del mundo, sino que los preserves

---

20 *Le coeur de la matière*, 1950.

del mal. Todo árbol que no da buen fruto será arrancado. Somos los cooperadores de Dios."

Dios dijo a Abraham: "Abandona tu país, tu familia, todos los tuyos y ve a la tierra que te mostraré. Haré de tí una nación grande."

Tal vez dentro de algunos siglos, cuando las incertidumbres del vocabulario de Teilhard y las disputas de escuela hayan vuelto a su lugar secundario, Teilhard aparecerá, como hoy Santa Teresa de Avila y San Juan de la Cruz, como un modelo que se brinda al pueblo cristiano. Y el descubrimiento de la santidad tomará otra vez su senda de mortificación.

QUAESTIONES DISPUTATAE

La metafísica, hemos dicho, ocupa muy poco lugar en la obra de Teilhard. Los primeros escritos, fechados en la Gran Guerra, constituyen, es cierto, "especulaciones" metafísicas y místicas. Pero, muy pronto Teilhard se ha colocado en su orden propio de reflexión, esto es, el de la física.

No obstante, hasta el fin de su vida —se advertía en sus conversaciones, al leer su correspondencia, y en algunos párrafos de sus escritos — Teilhard permaneció fiel a cierto número de tesis metafísicas que importa examinar brevemente. La metafísica constituye un apéndice a la obra de Teilhard. En un texto de 1948 [1] Teilhard nos entrega lo esencial de su metafísica; cabe en cuatro páginas.

La obra científica y mística de Teilhard es bastante grande, para que pueda uno criticar con

1 *Comment je crois*, 1948.

entera libertad esa parte complementaria, ese anexo a la obra de Teilhard, que son sus ideas metafísicas. La metafísica es una ciencia técnica que requiere de parte de quien la aborda que haga de ella su oficio. Es harto evidente que el oficio de Teilhard no fue la metafísica, ni, en el sentido técnico de la palabra, la teología. El mismo era el primero en aceptarlo.

1. LA CREACION.

Resumamos, en cuanto a este punto, la posición de Teilhard.

En el acto mismo por el que se pone Dios, se opone trinitariamente a sí mismo. Dios mismo no existe sino "uniéndose". [2] Pero el Ser Primero, por el mismo hecho de que se unifica sobre sí para existir, hace *ipso facto* que brote otra clase de oposición ya no en la hondura, sino en las antípodas de sí mismo: el múltiplo puro, o "nada creable" que no es nada —y, que, sin embargo, por virtualidad pasiva de disposición (es decir, de unión)— es una posibilidad, una imploración de ser. [3] "La visión fundamental es la de la pluralidad y de la multitud." [4]

---

2 *Ibid*, Nº 28.
3 *Ibid.*
4 *L'union créatrice*, 1917.

"Preciso es representarse —escribe Teilhard en 1917— la energía obrera del mundo como luchando al principio con una pulverización infinita, una cosa infinitamente disociada por naturaleza (y por consiguiente, por tendencia), una especie de múltiple puro. El problema y el secreto de la creación consistió en reducir e invertir este poder de disociación para obtener mónadas cada vez más sintéticas. Mientras más íntimamente se ha realizado la unión entre los elementos más variados (mientras más vencida ha sido la multitud) más perfecto y consciente se ha manifestado el ser. *Plus esse — plus, et a pluribus, uniri.*" [5]

Este teorema, mantenido y reafirmado hasta el fin por Teilhard, procede en forma muy natural de la ley de recurrencia descubierta en la historia de la cosmogénesis y de la biogénesis. La extrapolación consiste en el hecho de que Teilhard coloca la existencia de un múltiplo infinitamente disociado *anteriormente a la experiencia* que tenemos del proceso de unificación. "En el origen, pues, había en los dos polos del ser, Dios y la multitud. Y Dios, sin embargo, estaba realmente solo, ya que la multitud, soberanamente disociada, no existía. Desde toda la eternidad, Dios contemplaba bajo sus pies, la sombra des-

5 *La lutte contre la multitude*, 1917.

parramada de su unidad; y esa sombra, por más que era una aptitud absoluta de dar algo, no era otro Dios, porque ella misma no existía, ni había nunca existido, ni hubiera nunca podido ser — ya que su esencia era estar infinitamente dispersada en sí, es decir, estar del lado de la nada. Infinitamente vasto e infinitamente enrarecido, el múltiplo, que es nada por esencia, dormitaba en las antípodas del Ser uno y concentrado... Entonces fue cuando la unidad desbordante de vida entabló el combate, por medio de la creación, contra el múltiplo inexistente que se oponía a ella como un contraste y un desafío. *Crear, según nuestras apariencias,* es condensar, concentrar, organizar, *unificar.*"

Teilhard vuelve, pues, al concepto aristotélico de *materia* definida como *ser en potencia.* También en sus escritos tardíos, por ejemplo, *Comment je vois* de 1948: "El múltiplo puro, antipodial, no es sino potencialidad pura." [6] Y la idea de una "lucha" entre el uno y lo múltiple recuerda esas cosmogonías babilónicas en las que vemos al demiurgo entrar en batalla con el caos.

Estamos en plena mitología metafísica: Teilhard tiene magnífica compañía, por otra parte,

6 *Comment je vois,* Nº 29. (Hay textos análogos en los primeros escritos: *La lutte contre la multitude,* 1917 y *Les noms de la matière,* 1919.)

ya que se situó a los lados de Anaxágoras y de Aristóteles.

Tanto el establecimiento de una ley de recurrencia, que muestra cómo la creación se verifica por el hecho de unir, es legítima y luminosa, cuanto la extrapolación, hacia atrás, que pone un múltiplo puro como *potencia de ser* en espera de la información creadora, proviene de esas ilusiones de la razón pura, cuya vaciedad estableció la crítica kantiana. No conocemos —como Teilhard lo reconoce, y ya antes que él, Aristóteles y Santo Tomás—, no conocemos experimentalmente sino seres concretos, materiales, provistos de forma, y no existe, en nuestra experiencia, "materia pura"; es este un concepto que procede de una marcha retrospectiva del análisis de lo concreto.

En realidad Teilhard ha tenido clara conciencia de las dificultades que provocaba su visión de un múltiplo puro que espera la información de Dios. "No se me oculta que este concepto de una especie de *nada positiva,* sujeto de la creación, suscita objeciones graves. Por muy del lado del no ser que se la suponga, la cosa disociada por naturaleza, requerida para la acción de la unión creadora, significa que el creador ha encontrado, fuera de él mismo, un punto de apoyo, o cuando menos una reacción. Así insinúa que la creación

no ha sido absolutamente gratuita, sino que representa una obra de un interés casi absoluto. Todo eso *redolet manichaeismum.*

"Es cierto. Pero ¿es posible, sinceramente, evitar estos escollos (o mejor estas paradojas) sin caer en explicaciones puramente *verbales*?" [7]

En una metafísica de tipo alejandrino, el múltiplo nace de una caída y de una dispersión del uno, de una procedencia que parte del uno. En la visión de un mundo en evolución, el uno aparece como constituyéndose progresivamente por una síntesis del múltiplo. Esta perspectiva de la evolución puede integrarse en la metafísica neoplatónica: basta con declarar que la fase actual de evolución, históricamente comprobable, no es sino la *reparación* de una fase anterior, no histórica (ya que la historia es efecto de ella) de *involución.*

La evolución actual sería solamente el regreso a un estado anterior perdido por una caída mítica. Ya veremos, a propósito del pecado original, que Teilhard ha examinado esta hipótesis, puramente gratuita y mitológica, por otra parte. La metafísica alejandrina pone el múltiplo en el término del proceso. Teilhard, extrapolando *a parte ante,* lo coloca al principio del proceso de evolución. La materia es lo extremadamente disper-

7 *L'union créatrice,* 1917.

sado —¿está en el límite la extensión misma?— que Dios unifica y junta...

El reproche que Teilhard dirige a la presentación "clásica" (es decir, escolar) que comúnmente se hace de la idea de creación, es que acentúa excesivamente la gratuidad, lo arbitrario, de la creación. La suficiencia de Dios supone la contingencia radical del mundo. Y esta radical "inutilidad" del mundo se manifiesta, dice Teilhard, virulenta y peligrosa, desde el momento en que el hombre reconoce que es llamado a participar a la obra de la creación. La acción humana está ya minada en el punto de partida por esta idea de que el mundo es ontológicamente superfluo. [8] "En una metafísica de la unión, por el contrario, si la *self-suficiencia* y la *self-determinación* del ser absoluto permanecen intactas (ya que, insisto, el múltiplo puro, antipodial, no es sino potencialidad y pasividad pura), en desquite, el acto creador toma una significación y una estructura perfectamente definidas. Fruto, en cierto modo, de una reflexión de Dios, ya no en sí mismo, sino fuera de El, la pleromización (como hubiera dicho San Pablo) —es decir, la realización del ser participado por arreglo y totalización— aparece como una especie de réplica o simetría a la trini-

8 *Contingence de l'univers et goût humaine de survivre*, 1953.

dización; viene a colmar un vacío de alguna manera; encuentra su sitio." [9] "En el mundo, objeto de la creación, la metafísica clásica nos había acostumbrado a ver una especie de producción extrínseca salida, por una benevolencia desbordante, de la suprema *eficiencia* de Dios. Invenciblemente —y con toda justeza para poder a la vez plenamente actuar y amar— me veo impulsado a ver en ello (de conformidad con el espíritu de San Pablo) un misterioso producto de compleción y de acabamiento para el mismo Ser Absoluto. Ya no *el ser participado de extra-posición y de divergencia,* sino *el ser participado de pleromización y de convergencia*; efecto este, ya no de causalidad, sino de unión creadora. [10]

Para evitar el *caribdis* de un universo creado de manera puramente contingente y arbitraria, Teilhard cae en el *escila* de una mitología bien conocida: Dios se acaba al crear el mundo, Dios se lanza a una lucha con el múltiplo (el caos antiguo) para volver a encontrarse, al concluir esta obra, más rico y lleno de paz: Antigua idea gnóstica que se encuentra en Böhme, Hegel y Schelling.

---

9 *Comment je vois,* Nº 29.

10 *Le coeur de la matière.* (Parece forzada la alusión a San Pablo.)

Una vez más, Teilhard es víctima de las antinomias inevitables de la razón pura. La crítica de lo que rechaza es válida, pero no parece mejor la solución que propone.

2. EL PROBLEMA DEL MAL.

El mal, según Teilhard, procede de lo múltiple, forma parte integrante del proceso de una creación evolutiva a base de lo múltiple, y esto *por construcción*. No podemos, pues, considerar el mal como un accidente, ni imaginar una creación desprovista del mal. "*Tampoco por impotencia*... sino porque en virtud de la *estructuración misma de la nada* sobre la cual actúa, Dios, para crear, no puede proceder más que de *una sola manera*: la de arreglar, unificar poco a poco, bajo su influencia atractiva, utilizando el juego de tanteos de los grandes números, una multitud inmensa de elementos, primero infinitamente numerosos, extremadamente simples y apenas conscientes, después gradualmente más raros, más complejos y, finalmente, dotados de reflexión. Entonces, ¿cuál es la contrapartida inevitable de todo éxito obtenido mediante un proceso de este género, sino tener que conformarse con cierta proporción de deterioros? Faltas de armonías o descomposiciones físicas en lo previviente, sufri-

miento en lo viviente, pecado en el dominio de la libertad. No hay *orden en formación* que no implique, en todos los grados, *desorden.*

"Nada en esta condición ontológica o, más exactamente, ontogénica, de lo participado afecta a la dignidad o limita la omnipotencia del creador. Nada tampoco que 'huela' en la menor cosa a maniqueísmo. En sí, lo múltiple puro, desorganizado, no es malo, sino que por ser múltiple, es decir, sometido esencialmente al juego de azar en sus arreglos, no puede absolutamente progresar hacia la unidad sin engendrar el mal aquí o allí, *por necesidad estadística.* Es necesario que haya escándalos. Si (como es inevitable admitir, creo) no hay a los ojos de la razón más que una sola forma posible de crear para Dios, a saber, evolutivamente, por vía de unificación, el mal es un subproducto inevitable; aparece como una pena inseparable de la creación." [11]

El mérito de Teilhard consiste en mostrarnos, en toda su obra, que el fracaso, la muerte, el mal son *físicamente* inevitables, sencillamente porque la creación es *temporal,* evolutiva, y procede por tanteos, por grandes números, por fracasos sucesivos corregidos, por ensayos y errores rectificados. Imaginar una creación sin fracasos, sin mal,

---

11 *Comment je vois,* Nº 30.

sin pecado es, pues pura utopía, puro verbalismo. La creación no es *instantánea.* Dios no puede comunicar instantáneamente su propia perfección a la creatura que saca progresivamente de la nada. Teilhard no hace más que volver, con frecuencia en los mismos términos, a la tesis de San Ireneo, expresada en el libro IV del *Adversus Haereses.*

En el ámbito de la libertad, sin embargo, parece que la explicación del mal por lo múltiple es muy insuficiente. Hay en el mal humano un *resto* que no explican ni lo múltiple ni la temporalidad de la génesis. La perversidad de los verdugos de los campos de concentración no se explica por lo múltiple . . .

Teilhard no distingue suficientemente, tal parece, el mal físico, que se explica naturalmente por la imperfección de la creación, y el mal que proviene del pecado del hombre. Consideraba al mundo un poco como un mecánico, y no se fijó bastante en el nivel existencial del fenómeno humano, en la interioridad y en el problema de la libertad. Los cristianos, como los marxistas, tienen el derecho de reprocharle que no ha tenido para nada en cuenta la perversidad, la injusticia y la alienación del hombre por el hombre. A esto se puede responder que Teilhard situaba su reflexión en un plan "cósmico" y que no se puede ser a la vez Teilhard de Chardin y Pascal.

Por otra parte, dejamos el terreno de los hechos y de los análisis legítimos cuando, después de haber mostrado, desde el punto de vista de lo real, el lugar inevitable del mal en una creación evolutiva, nos aventuramos a una explicación ya *no física*, sino *metafísica* del mal, tratando de ponernos en el punto de vista de Dios. Citemos un texto antiguo, que Teilhard tal vez hubiera desaprobado, pero en el que se encuentra expresada con toda su pureza la tesis: "Nos representamos a menudo a Dios como pudiendo sacar de la nada un mundo sin sufrimiento, sin pecados, sin riesgos, sin 'averías'. Esta es una fantasía conceptual, que hace insoluble el problema del mal. No, es necesario decir: Dios a pesar de su poder *no puede* lograr que una creatura se una a El sin entrar necesariamente en lucha con el mal, porque el mal aparece *inevitablemente* con el primer átomo de ser que la creación 'desencadena' en la existencia. Creación e impecabilidad (absoluta o general) son términos cuya asociación repugna tanto (física o metafísicamente, poco importa aquí) al poder y a la sabiduría divinas, como el acoplamiento de creatura y unicidad. No es todo absolutamente falso, se ve, en la antigua idea del destino, que mandaba hasta en los dioses. Nunca se ha admirado uno de que Dios no pueda hacer un círculo cuadrado o hacer un acto malo.

¿Por qué limitar a sólo estos casos el dominio de la contradicción imposible? Hay ciertamente equivalentes *físicos* a las leyes inflexibles de la moral y de la geometría." [12]

He aquí a Teilhard metido en la célebre discusión, que opuso a Descartes y a Leibnitz en el problema de saber si Dios está sometido a las verdades eternas o si es el amo de ellas. Estamos en plena filosofía precrítica.

El mérito de Teilhard, repitámoslo, consiste en librarnos de la idea gratuita de un mal "accidente". En nuestro universo, tal como se está construyendo, la muerte, el mal y el dolor no son accidentes acaecidos de manera fortuita; son parte integrante, por construcción, del proceso de la creación. Es, pues, ilegítimo pensar que Dios "hubiera podido" hacer un mundo sin mal ni dolor. Esta es la conclusión de un examen *físico* del problema.

Pero nos parece que también es ilegítimo afirmar que Dios "no podría" hacer otra cosa más que dejar que se produjera el mal, si quería crear: *No podemos razonar legítimamente poniéndonos en el punto de vista divino. No tenemos derecho de decir ni que Dios "hubiera podido" ni que "no podría" crear el mundo sin mal.* Sola-

12 *Note sur les modes de l'action divine dans l'univers* (1920?).

mente podemos comprobar el hecho siguiente: el mundo está hecho en tal forma que el mal y la muerte son partes integrantes suyas. Todavía más antinomias.

Notémoslo de pasada: en la *revelación* no encontramos ningún indicio de una tentativa para "explicar" el mal. El libro de Job parece haber sido escrito a propósito para decirnos que es imposible explicar o justificar el mal. Job es la negación de toda la teodicea de Leibnitz... Ciertos textos del *Nuevo Testamento* son igualmente definitivos en lo que se refiere a esto: si tal o cual hombre está ciego o paralítico no es porque él o sus padres han pecado.

También en este punto, Teilhard niega una idea que no es, aunque se piense otra cosa, de origen cristiano. "De acuerdo con el modo de ver 'clásico', el sufrimiento es ante todo un 'castigo'; tiene la eficacia del sacrificio; nacido del pecado, lo repara..." [13] Según una idea muy grata a Teilhard, al contrario, "el sufrimiento, ante todo, es la consecuencia y el premio de un *trabajo de desarrollo*". [14]

Es el sufrimiento de un mundo que da a luz laboriosamente y que gime, como escribe San Pa-

---

13 *La vie cosmique*, 1916.
14 *Ibid.*

blo, de manera unánime, en espera de que la humanidad llegue a la estatura perfecta de Cristo.

La redención, en esas condiciones, no aparece como la reparación de un *accidente* acaecido en el plan creador de Dios: la encarnación, la redención forman parte integrante del designio creador de Dios. El mundo fue creado en el Verbo, y el Verbo se encarna para llevar la creación a su término. Al encarnarse el Verbo, toma "el pecado del mundo" y la cruz manifiesta esta ley inevitable: la creación se realiza por el fracaso y el dolor. Cristo, por la cruz asume la ley de toda la creación: creación, encarnación y redención son inseparables de hecho. Teilhard es escotista. A una concepción jurídica de la redención, Teilhard prefiere la recibida de los Padres griegos y de la gran tradición franciscana. Lejos de olvidar, como algunos lo han dicho, el misterio de la cruz, la originalidad de Teilhard, consiste en ver el misterio de la cruz operando por todas partes en la creación. Desde sus primeros escritos hasta los últimos, su posición es la misma: "Creación, encarnación y redención, aunque cada una señale un grado más de gratuidad en la operación divina, ¿no son tres actos indisolublemente ligados en la aparición del ser participado?" [15] "De esta manera,

15 *L'âme du monde*, 1918.

una serie de nociones por mucho tiempo consideradas independientes, llegan a ligarse más y más orgánicamente entre sí ante nuestros ojos... No hay creación sin inmersión encarnadora. No hay encarnación sin compensación redentora. En una metafísica de unión, los tres 'misterios' fundamentales del cristianismo aparecen como tres caras de un mismo misterio de misterios, el misterio de la pleromización. Al mismo tiempo una cristología renovada se descubre como eje, no solamente histórico o jurídico, sino estructural, de toda la teología." [16]

---

16 *Comment je vois*, 1948.

CONCLUSIONES Y REFLEXIONES

Las falsas interpretaciones que se han dado a la obra de Teilhard son numerosas. No es nada de raro si se considera la novedad de este pensamiento, y el hecho de que ha quedado hasta nuestros días inédito en gran parte.

Esos contrasentidos y errores provienen principalmente de que, como lo hacía notar monseñor Bruno de Solages,[1] el lector no se coloca para leer los escritos de Teilhard en el mismo punto de vista en que él se colocó para escribirlos. Más precisamente, digamos que el lector, y en particular, con harta frecuencia, el teólogo, no distinguen suficientemente los que se pueden llamar diversos "géneros literarios" en los numerosos escritos de Teilhard: unos son puramente técnicos y paleontológicos, otros proponen una síntesis científica, otros finalmente son místicos y teológicos. Con

1 *Op. cit.*

frecuencia, el lector no toma en cuenta el *plano* en el cual se sitúa tal o cual texto, que ha tenido la buena suerte de poder leer.

En la parte científica, el reproche que con mayor frecuencia se ha hecho a sus escritos de síntesis científica —de "visión del mundo"— es que exagera los límites permitidos por el estricto rigor del método científico. Sobre esta cuestión remitiremos al lector al libro ya citado de Francisco Meyer, que analiza precisamente este problema epistemológico: ¿Puede el científico intentar una fenomenología general de la evolución? ¿No proviene a menudo la negación de que el especialista, apegado a un análisis situado al nivel de microfenómeno, no llega a entender la validez de un análisis diferente, ubicado en el plan de macrofenómeno? Al esfuerzo de Teilhard se le regatea el carácter científico por colocarse al nivel de un análisis fenomenológico que investiga el sentido del fenómeno temporo-espacial total. Cierto que, aquí, determinado presupuesto filosófico obstaculiza en algunos sabios, la comprensión de esta tentativa; ese supuesto filosófico más o menos explícito, podría expresarse de esta manera: lo real, en cuanto que es real, no tiene ningún *sentido*; buscar el sentido de la evolución no es, ni puede ser ciencia; es metafísica ... En contra

de este punto de vista, toda la psicología moderna da testimonio de que se puede hacer un esfuerzo para esclarecer el sentido de un fenómeno, permaneciendo siempre en los límites del método científico. Que la aclaración del sentido del fenómeno cósmico y biológico intentado por Teilhard, es trabajo científico, es decir, válido, es a lo que lleva a pensar el trato con su obra, a medida que uno se *habitúa* a esta visión del mundo. El pensamiento de Galileo y el de Einstein pudieron también parecer en el primer momento demasiado fantásticos para ser científicos. Pero como lo hace notar Teilhard, la física moderna nos enseña que solamente lo fantástico tiene la oportunidad de ser verdadero. El porvenir dirá si la síntesis de Teilhard es verdaderamente científica. El espíritu se habitúa a una visión nueva del mundo como el oído a una estética musical, el ojo a un tipo de pintura original. La consagración científica es, aquí como en cualquier parte, retrospectiva.

Por la parte teológica, los reproches dirigidos a Teilhard han girado en torno de las cuestiones de lo "sobrenatural" y del "pecado original".

Teilhard se ha colocado, de ordinario, en el punto de vista de la descripción de las "apariencias" que es el de la ciencia. Reconoce también

haber hecho trasposiciones en algunos puntos, como es lícito hacerlo, por ejemplo, en lo que atañe a la explicación del "centro de convergencia omega". Pero ha permanecido en el nivel empírico de la fenomenología. Se empeñó en hablar el lenguaje del mundo moderno, y más particularmente el léxico que se usa en la investigación científica, ya que, al dirigirse con frecuencia a científicos no podía ser de otra manera. Hasta desde un punto de vista misional, esto es evidente. Un misionero de la Iglesia, en China, se dirige a los nativos en chino. En la medida, y ésta es grande, en que la preocupación de Teilhard fue constantemente misional, sería absurdo reclamarle no haber hecho hincapié, en sus escritos dirigidos a los incrédulos, en las certezas metafísicas o teológicas que éstos rechazan precisamente.

En su síntesis científica, Teilhard se consagra a deducir una ley de recurrencia, que defina las etapas de la historia del mundo y de la vida, sin excluir al hombre, esto es, cosmogénesis, biogénesis y antropogénesis. Una "historia de la creación".

Cuidó Teilhard de señalar y subrayar cuidadosamente los *umbrales* críticos, en los que lo real pasa de un estado a otro de orden superior e irreductiblemente nuevo. Si, pues, un metafísico o teólogo reprochan a Teilhard por no tratar, a

propósito de cada umbral crítico, de la intervención creadora especial, que opera cuando aparece la vida, la conciencia o el alma sobrenaturalmente adaptada a la vida teologal, el metafísico o el teólogo confunden los planes y los "objetos formales". Teilhard en su exposición fenomenológica *no tiene* por qué tratar de la causalidad metafísica, que trabaja en el interior de las causas segundas y experimentales. Si lo hiciera, si Teilhard nos hablara de esta manera de la "creación", del "espíritu", en el sentido específicamente cristiano, entonces estaría fundado —y los científicos no dejarían de hacerlo— reprochar a Teilhard el mezclar órdenes de conocimiento irreductiblemente distintos.

Si se tacha a Teilhard el no poner en claro suficientemente, y al gusto del metafísico, la libertad humana en el proceso de socialización y de antropogénesis que nos describe, existe la misma confusión de los órdenes de reflexión. Cuando el sociólogo establece una ley *estadística* de los suicidios o matrimonios o de otros fenómenos sociales, no trata y no tiene por qué tratar de la libertad humana que interviene en cada suicidio y en cada decisión. No niega, por tanto, la libertad humana, pero el fenómeno que analiza, en el plan en que lo analiza, es un fenómeno estadístico que no requiere la intervención del problema

metafísico de la libertad. El psicólogo tocará el fenómeno del suicidio o matrimonio en otro plan, a distinto nivel, y se inclinará a examinar las determinaciones individuales que antecedieron a la realización de tal o cual acto particular (microfenómeno). El metafísico, por último, se esforzará por encontrar cómo jugó la libertad humana en el interior de los determinismos biológicos, psicológicos, sociológicos..., etc. Estos diversos terrenos no son ni contradictorios ni incompatibles unos con otros, son simplemente *complementarios.* Cuando el perito en estadística nos informa que en el curso de tal "fin de semana" habrá tantos accidentes automovilísticos, no obliga a nadie a matarse en su automóvil.

Teilhard estudia lo real al nivel del macrofenómeno, en el nivel estadístico. Incumbe al filósofo utilizar los datos que le proporcione la investigación de Teilhard para integrarlos en una síntesis metafísica. Teilhard se limitó expresamente a la investigación, desde el punto de vista de la *física.*

Por lo que se refiere a lo "sobrenatural", ya hemos intentado mostrar que Teilhard nos describe, desde el punto de vista de las apariencias y con los medios de que dispone la ciencia moderna, las *condiciones naturales* cósmicas, biológicas y antropológicas, que preparan un *perfec-*

cionamiento sobrenatural. Esas condiciones, no hay necesidad de decirlo, *no constituyen* el perfeccionamiento sobrenatural para el que preparan. La convergencia física, sociológica, política y mental de la humanidad en ella misma no proporciona, de por sí, un átomo de caridad. Esta es de otro orden, el sobrenatural. Pero la unificación de la humanidad prepara y permite esta unidad del cuerpo místico, que se realiza en forma sobrenatural por el Espíritu Santo y la inhabitación del Verbo en la Iglesia, que es su "esposa".

No se puede reprochar a Teilhard que haya confundido los planos, el orden natural y el sobrenatural, ya que no sólo tiene en cuenta expresamente el lugar de lo sobrenatural, sino que, y esto es mucho más, señala sus preparaciones cósmicas, biológicas y humanas. Toda la creación tiende hacia su fin sobrenatural, que desea ineficazmente: *Desiderium naturale sed ineficax videndi deum.* La obra toda de Teilhard podría definirse como un esfuerzo por describir positivamente ese deseo de la creación que tiende hacia su creador. Y la evolución, el tiempo, desde el punto de vista metafísico, aparecen como la expresión de un deseo todavía insatisfecho que tiende a su término. Es la expectación mesiánica de toda la creación, no solamente de Israel, sino de todo el universo y de toda la cosmogénesis.

Aquí todavía, si el teólogo reprocha a Teilhard que no haya tratado de este orden sobrenatural, le exige que mezcle los planos de investigación y los órdenes de conocimiento. Teilhard no tenía que tratar, en su obra científica, del don sobrenatural otorgado a la creatura. Le corresponde al teólogo este cuidado. Y una visión evolutiva de la creación le aprovecharía no poco para la intelección teológica de las relaciones entre la creación de Dios y el don de Dios a su creación.

Si el teólogo deplora que el *punto omega,* en la síntesis de Teilhard, no se nombre más explícitamente, es, una vez más, por no haber entendido su método: el punto omega no puede ser, en un análisis fenomenológico, más que un signo algebraico que exprese *la exigencia, el deseo* de toda la creación. Solamente el *don*, el *hecho* de la encarnación pueden permitirnos nombrar a Aquel que toda la creación espera, y el don sobrepasa todo lo que la creación pudiera desear.

Por lo que se refiere al pecado original, conviene distinguir dos cosas: en sus escritos de síntesis científica —hacemos la misma observación anterior— Teilhard no tenía que tratar, como es evidente, del pecado original. En algunas notas inéditas que consagró al pecado original, Teilhard plantea problemas y da opiniones que es lícito al teólogo criticar; nada más legítimo.

Pero lo que es absurdo, es reprochar a Teilhard que no anote en su síntesis científica el lugar y la acción del pecado original. Esto le corresponde al teólogo y no al sabio. En las notas que escribió sobre el pecado original, Teilhard plantea el problema: ¿Cómo encuentra su lugar en lo que sabemos de la historia humana la representación del pecado original enseñada a Teilhard? Lo digo bien: la representación enseñada a Teilhard, y no el dogma del pecado original. Hay aquí un hecho sociológico que tuvo graves consecuencias para Teilhard; a Teilhard se le dio una enseñanza teológica particular, que lo llevó a plantear problemas insolubles. No es este el lugar para estudiar la metafísica y la teología que de hecho le fueron enseñadas al joven Teilhard. (No sería inútil este trabajo, ya se vio cuando se hizo con Descartes.)

Concluyamos distinguiendo los "géneros literarios" de los escritos de Teilhard: que el teólogo, en nombre de la teología, critique los escritos teológicos, es muy normal. Pero es exorbitante exigir a Teilhard que resuelva, en los escritos científicos, todos los problemas teológicos que la ciencia moderna plantea.

Por lo que se refiere al monogenismo, recordemos, si aun es necesario, que la ciencia, como tal, no trata de los individuos particulares. La fí-

sica moderna no se ocupa de tal o tal electrón o corpúsculo particular; son indiscernibles. La física moderna es por esencia *estadística*. La biología, igualmente, no se ocupa de los individuos, sino de las *especies* y de los conglomerados filéticos. El problema del monogenismo (¿uno o varios individuos en el origen de la especie humana?) está, pues, como tal, *fuera* de toda problemática biológica. La ciencia se inclina ahora fuertemente por el *monofiletismo* (unidad de origen de la especie humana). Pero no tiene nada que decir en lo que atañe al monogenismo. Es un problema que no es de su competencia. Habría que empezar por definir lo que se entiende, metafísicamente hablando, por el concepto de *hombre*. Hablando teológicamente, ¿no debe definirse el hombre como una criatura llamada a participar de la vida de Dios? En este caso, la *naturaleza* humana se definiría principalmente por su *vocación sobrenatural*. En una manada de antropoides, hubiera sido imposible al sabio determinar cuál sería llamado a este destino sobrenatural, que define cristianamente al hombre.

Quedan, en contra de Teilhard, ciertas incertidumbres de vocabulario en sus escritos propiamente metafísicos y teológicos. Esos textos son poco numerosos. No hemos dejado de criticar firmemente ciertas proposiciones metafísicas del

padre Teilhard. Pero, repitámoslo de nuevo, la metafísica ocupa en la obra de Teilhard un lugar secundario; las pocas tesis metafísicas que Teilhard sostiene son *deducidas* de su visión científica del mundo, por inferencias que nos han parecido ilegítimas. Lo que ocupa el primer lugar en el pensamiento de Teilhard no es la metafísica, sino la ciencia experimental y la experiencia mística.

Podemos ahora responder en pocas palabras al problema planteado al principiar este estudio: ¿cuál es el "contacto" inicial, la "intuición" viva y germinante que explica la génesis de toda la obra de Teilhard?

1) El descubrimiento científico del hecho de la evolución; lo real es un fenómeno en desarrollo, en evolución orientada, en génesis. Metafísicamente hablando, esto significa que la creación, todavía incompleta, se continúa ante nuestros ojos.

2) La experiencia de una inadecuación entre las exigencias más legítimas de adoración, presentes en el corazón de este mundo en gestación, y ciertas formas morbosas de espiritualidad, presentadas sin razón como cristianas. El cristianismo no puede enfervorizar al mundo moderno si no comprende la naturaleza divina de la obra que se desarrolla en toda la creación, de la que el tra-

bajo humano constituye la última etapa, y si no participa como pionero en la *investigación* humana, dirigida no solamente hacia *estar* mejor, sino primero y principalmente hacia *ser más*, es decir, hacia el cumplimiento de la plenitud de la estatura del hombre.

3) La creación no puede terminarse a menos que el hombre reconozca delante de él a Cristo, alfa y omega, de quien está llamado a ser coheredero. Toda la creación manifiesta la expectación y el deseo de Aquel que viene. El mundo sólo puede terminar en la adoración. El amor no es solamente un sentimiento, es más bien la energía que puede por sí sola permitir que la creación alcance su término.

Si las *formulaciones* del pensamiento teológico de Teilhard son a veces defectuosas, el pensamiento mismo, por el contrario, está en la gran corriente de la tradición bíblica, apostólica y patrística. (Notamos, en particular, el parentesco entre el pensamiento teológico de Teilhard y el de San Ireneo y San Gregorio de Nisa.)

No se puede juzgar una obra por fragmentos, ni por textos parciales separados de su conjunto. No sería imposible encontrar en la obra de San Agustín, por ejemplo, ciertos textos, y aun ciertos tratados enteros que nos parecen, hoy por hoy,

"heréticos". Pero, una obra sólo se comprende viéndola en su totalidad orgánica, como una persona, es decir, en el pensamiento vivo que la informa y que la anima, en el espíritu que hay desde su principio hasta su fin. El error de ciertos agustinianos fue extraer de la obra de San Agustín ciertos textos parciales. Pero San Agustín no es por eso menos Doctor de la Iglesia.

El espíritu, que anima la obra de Teilhard, es el amor de Cristo viviente, por el que toda la creación suspira y en quien va a encontrar su perfeccionamiento y su consistencia; es su adoración por toda la creación lo que la ciencia nos descubre cada día más y más. "Amarás a tu Dios con todas tus fuerzas y con toda tu alma y con toda tu *inteligencia.*" Teilhard supo hacer que su ciencia contribuyera a su amor y a su adoración.

Por esta razón la obra de Teilhard merece algo más que querellas parciales entre sus discípulos o adversarios, confinados en aspectos fragmentarios.

Deseamos que la lección del pasado nos sirva y que sepamos, como lo pide San Pablo, "examinarlo todo y guardar lo que es bueno".

París, diciembre de 1955.

INDICE

En la Imprenta Universitaria, bajo la dirección de Rubén Bonifaz Nuño, se terminó la impresión de este libro el día 3 de octubre de 1958. La edición estuvo al cuidado del autor y de Huberto Batis. Se hicieron 1,500 ejemplares.